



DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

FARABİ

FUSULÜ'L - MEDENİ

(SİYASET FELSEFESİNE DAİR GÖRÜŞLER)

Çeviren

YRD. DOÇ. DR. HANİFİ ÖZCAN

İZMİR

1987

FARABİ

FUSULÜ'L - MEDENİ

(SİYASET FELSEFESİNE DAİR GÖRÜŞLER)

Giriş ve Notlarla Neşreden

D. M. DUNLOP

Çeviren

Yrd. Doç. Dr. Hanifi ÖZCAN

İZMİR

1987

0907 — YK — 87 — 012 — 031

Üniversite Yayın Komisyonu

Karar Tarih ve No: 16.6.1987 — 29/4

**Bu Eserin Bilim ve Dil Bakımından
Sorumluluğu Yazarına Aittir.**

Baskı Adedi : 2500

Baskı Sayısı : I. Baskı

Basım Tarihi ve Yeri : Aralık 1987 — İstiklâl Matbaası — İZMİR

İ Ç İ N D E K İ L E R

Giriş	1
İçindekilerin Analizi	23
Fusûlü'l-Medenî	27
Notlar	78
İndeks	99

G İ R İ Ş

1. ARAPLAR ARASINDA FELSEFE

Son zamanlarda önemli katkılar yapılmış olmasına rağmen, Araplar arasında felsefenin doğuşunun ve gelişmesinin incelenmesi, hâlâ, pek çok güçlüğü de birlikte getirmektedir. Kaba hatlarıyla bu gerçekler oldukça açıktır. İslâm'ın yayılmasından sonra, Araplar, kısmen yeni dinin değiştirici etkisinden ve hatta belki, daha da çok, zaptedilen memleketlerdeki daha yüksek kültürlerle temaslarından dolayı, **İbn Haldun'a** göre, daha **Halife Abdü'l-Melik** (685-705) zamanında başlamış olan bir uygarlaşma sürecinden geçtiler. ⁽¹⁾

Araplar'ı, başlangıçta, mirasçıları olarak bizzat hizmet etmiş oldukları eski medeniyetlerin maddi yönlerinin etkilediğini düşünmemiz mümkündür. İlgilenilen ilimler, Onların ilkin değerini kavradıkları daha pratik (ilim) dallarıydı.

Tıp, İslâm'ın ilk günlerinden itibaren, Cündişâpûr'daki Sâsâniler'e ait tıp okulunda tahsil yapmış olan **İbn Kelede** ⁽²⁾ ve **Haccâc**'ın doktoru (olan) Hristiyan Tayâzûk (? Teodoks) gibi kişiler tarafından temsil ediliyordu ⁽³⁾. **Simya**'dan (el-kimya), Şam'da Emevî hükümdarı **Halid b. Yezid** ⁽⁴⁾ (M.S. 683'te çocukluk çağındaydı) ve Irak'ta **Bîşr b. Mervan** ⁽⁵⁾ (694'ten önce) münasebeti ile sözedilir.

(1) İbn Haldûn, **Mukaddime**, s. 244, Kahire baskısı; İng. Çev. F. Rosenthal (Londra, 1958), c. II, s. 22.

(2) Bak. İbn Cul Cul, **Tabakâtü'l-ETibbâ ve'l-Hukemâ**, neşr. Fuad Seyyid (Textes et Traductions d'Auteurs: Orientaux, X, Kahire, 1955), s. 54 ve orada zikredilen eserler.

(3) İbn Ebi Usaybia, **Uyûn el-Anbâ**, c. I, s. 121-3, A. Müller neşri.

(4) Bilim Tarihçisi Julius Ruska'nın, Arabische Alchemisten (Heidelberg, 1924), c. I'de Halid b. Yezid hakkında yersiz birtakım şüpheleri vardı; bununla beraber, O, (İbn Haldun), Halid b. Yezid'e atfedilen hünelerleri o çağda imkansız bulmaktadır. (**Mukaddime**, s. 505; İng. Çev. F. Rosenthal, c. III, s. 229-30) Buna rağmen, Halid, hayatının ilk dönemlerinde babasının-yakın arkadaşı olan, meşhur âlim Yuhanna et-Dimeşki'nin çağdaşıydı [(Filip K. Hitti, **History of Syria** (London 1951) s. 499)] ve Bîşr b. Mervan'la ilgili bilgiler de (bundan sonraki nota bak), aynı zamanda Irak'ta, Simya'nın bulunduğunu gösterir.

(5) Bk. İbn Kuteybe, **K. ALMa'ârif**, s. 180, nşr. Wüstenfeld; **El-İmâme Ve's-Siyase** (Kahire tarihsiz), c. II, s. 55.

Hem İran'ın hem de Bizans'ın fikri gelenekleri, yeni durumlar vahiy ⁽⁶⁾ ile ilgili her tür soruyu ortaya çıkardığı için, ilk önce hiç şüphesiz, **kelâmî araştırmalar** biçiminde gelişen ve bazı Araplar'ın dikkatlerini yöneltmeye başladıkları felsefî unsurları da içine alıyordu. Yabancı kitapların Arapça'ya çevirisini arzu edilebilir bir hale koymak için pratik ve teorik ilgiler birleşti ve böyle çevirilerin yapılması uzun süre geciktirilmedi. Görünüşe göre, daha **Mervan** (Hilafeti 683-5) zamanında, Basra'lı bir Yahudi olan Mâsarceveyh, İskenderiye'li Aaron adında bir kişinin **tıbbî Kanunlarını** (Kunnâsh) Süryanice'den çevirdi. ⁽⁷⁾

Nisbeten daha sonraki bir rivayete ⁽⁸⁾ güvenilebilirse, bu çeviri, müttakî **Halife Ömer b. Abdül-Azîz** (717-20) tarafından Emevi arşivlerinde bulunmuş ve muhtemelen dindışı bir eserin Müslümanlarca bilinmesinin uygun olup olmadığını düşünerek, ancak **kırk gün** namaz kıldıktan sonra, yine O'nun tarafından yayımlanmıştır. Son Emeviler ve ilk Abbasiler döneminde, bilhassa **Meymun** (813-33) zamanında, fikrî hareket hız kazandı. Miladî onuncu asırda, yani **Fârâbî**'nin yaşadığı asırda, Bağdad'ta **felsefe** yüksek bir seviyeye ulaşmış ve bu veya daha sonraki zamanlarda ise İslâm Dünyasının diğer bölgelerinde de geliştirilmişti. İspanya'da **felsefî bir okul** ortaya çıktı. Bu okulun onikinci yüzyılda en önemli temsilcileri olan Avempace (**İbn Bâceh**) ve Averroes (**İbn Rüşd**) Doğu'da daha önce yaşamış olan büyük şahsiyetlerle boy ölçüşebilirlerdi.

(6) En azından, daha II. Muaviye zamanında (M.S. 683). Karş. Hitti, aynı yer.

(7) İbn Ebî Usaybia, adı geçen eser, c. I, s. 163-4.

(8) İspanya'lı İbn el-Kûtiye tarafından İbn CulCul'e nakledilir. Bkz. **Tabakâtü'l-Etîbbâ ve'l-Hukemâ**, s. 62.

2. SIYASİ FELSEFENİN DOĞUŞU

956'da yazan Mes'ûdî, İstahar (Persepolis)'da, galiba mahalli kaynaklardan derlenen, İran Kralları'nın ve onların siyasetinin tarihiyle birlikte İran bilimlerinin de bir açıklamasını içeren, 731'de Emeviler'den **Hışam b. Abdül-Melik** için çevrilmiş, Arapça geniş bir eser gördüğünü, eşi bulunmayan bir gerçek olarak, zikreder. ⁽⁹⁾

Mes'ûdî'nin bize naklettiğine göre, kendisi tarafından görülen bu eser, aşağı yukarı bu tarihlerde (759'da **Mansur'un** idam ettiği) meşhur **İbnü'l-Mukaffa** tarafından Arapça'ya çevrilen, İran tarihi ve yönetimi hakkında yazılmış Pehlevî kitapları **Hudâî Nâme** ve **A'in Nâme**'den farklıydı. Kuşkusuz Arapça'da siyasi felsefe hâline gelen şeylerin doğuşunu bu gibi eserlerde görmek zorundayız. Öyle görünüyor ki, neticede daha önemli olmakla birlikte, Yunanlı'ların katkısı ancak daha sonra olmuştur.

Eflatun'un Cumhuriyet'i ve diğer Grek eserleri, meşhur mütercim **Huneyn b. İshâk** (IX. asır) tarafından Arapça'ya kazandırılmış ve **Kindî** (Yaklaşık 800-66) siyasi olarak nitelenen bir düzine kısa risaleler yazmıştır. ⁽¹⁰⁾ Bunların adı şöyledir : «Yönetim Üzerine», «Fazilet Yollarını Kollaylaştırma Hakkında», «Üzüntülerin Giderilmesi Hakkında», «Avam Tabakasının İdaresi Hakkında», «Ahlâk Hakkında», «Fazilete Yönelme Hakkında», «Sokrates'in Faziletine Dair Risale», «Sokrates'in Sözleri Hakkında», «Sokrates ve Archigenes Arasındaki Müzakere Hakkında» ⁽¹¹⁾, «Sokrates'in Ölümü Hakkında Risale», «Sokrates ve Harraniler, Arasında Geçenler Hakkında» ⁽¹²⁾, «Akıl Hakkında Risâle»

Bunların çoğunun Yunan'dan esinlenerek kaleme alındığı açıktır ⁽¹³⁾. Öyle görünüyor ki, **Kindî'nin** bu adları taşıyan siyasi eserlerini (ki onların

(9) Mes'ûdî, **Tenbih**, s. 106.

(10) Bu eserleri İbn Nedîm **Fihrist'**inde siyasi olarak nitelemektedir. Orada, O, bu eserlerin başlıklarını verir. (Neşr. Flügel s. 260).

(11) Eğer bu Apamea'lı doktorsa, bu eser, açıkça, ciddi bir yanılgıya dayanmaktadır. Apamea'lı Archigenes **Trajan** zamanında yaşadı. (Krş. Hitti, **History of Syria**, s. 321)

(12) Yine açıkça bir tarih hatasıdır. Tarihi Sokrates ile, Mezopotamya'daki Harran (Carrhae) halkı arasındaki ilişki inandırıcı değildir.

(13) Kindî'nin öğrencisi olan Serahsî de **Kitâb es-Siyâsetü'l-Kebir** ve **Kitâb es-Siyâsetü's-Sagîr** adlı kitapları yazdı. [F. Rosenthal, Ahmed b. et-Tayyib es-Serahsî, *American Oriental*, c. xvi (1943), s. 56]

ikisi, Prof. Ritter tarafından ortaya çıkarılan Ayasofya el yazmasından henüz neşredilmıştır) ⁽¹⁴⁾ ahlâkî olarak nitelemek de yerinde olur ⁽¹⁵⁾.

Aynı şey, genel siyasi türden bir başka eser için, yani **Ebû'l-Hasan b. Ebî Zer**'in son zamanlarda Prof. Arberry tarafından tetkik edilen, **Kindî**'den iktibaslar yapan ve galiba, bir çağdaşı olarak, **Farabî**'yi de zikreden **Kitâbü's-Sa'âde ve'l-Is'âd**'ı («Mutluluk ve Mutlu Kılma Kitabı») için de söylenebilir. ⁽¹⁶⁾ Şimdi Sör Chester Beatty'nin elindeki tek el yazmasında bulunan bu kitaptan başka, şimdiye kadar, yazarı hakkında hiç bir şey bilinmiyordu. Şu anda, onun kimliği, Prof. M. Minovi ⁽¹⁷⁾ tarafından, **Ahmed b. Sehl el-Belhî** (ölümü 322/934)'nın öğrencisi olan ve 381/922'de ileri bir yaşta ölen Nişabur'lu Ebû'l-Hasan Muhammed b. Ebi Zer Yusuf el-Âmirî olarak belirlenmiştir ⁽¹⁸⁾. **Âmirî**'nin, Yunan felsefesini, bilhassa **Eflatun** felsefesini geniş bir biçimde bildiği anlaşılmaktadır. Bu arada, o,

(14) H. Ritter ve R. Walzer, «Kindî'nin neşredilmemiş Ahlâkî bir Risalesi (Temistio)», **R. Accademia nazionale dei Lincei, Memorie della Classe di Scienze morali, storiche e filologiche**, ser. VI, vol. VIII (1938-9), fasc. 1, pp. 1-63 («Üzüntüyü Uzaklaştırma Hakkında») ve Muhammed Ebû Rîde, **Resâil el-Kindî el-Felsefiyye** içerisindeki **Risâletü'l-Kindî fi'l-Akl** (Kahire, 1369/1950) s. 553-58 (= «Akıl Hakkında Risale»)

(15) Veya, «Akıl Hakkında Risale» göz önüne alındığı takdirde, **Psikolojiktir**. Gerçek şudur ki, Arapça'da her zaman, **Siyase**'nin kullanılışı değişkenlik gösterir ve bizim siyaset adını verdiğimiz şeyle sınırlanmaz. Karşılaştı, «Giriş»te 3. paragrafta bahsedilen, **Fârâbî'nin Risâle fi's-Siyâse**'si ve **Hüseyin b. Ali el-Mağribî'nin Kitâb fi's-Siyâse**, bu eser, yayımlayanı, yani Dr. Sami Dahan tarafından tercüme edildi, **De l'Ethique** (Institut Français de Damas, 1949).

(16) A. J. Arberry, «**Siyaset Hakkında Arapça Bir Risale**», (An Arabic Treatise on Politics), **Islamic Quarterly**, c. II (1955), s. 9-22.

(17) Bkz. Chester Beatty el yazmasından çıkardığı kopye, **Es-Sa'âde ve'l-Is'âd**, Tahran Üniversitesi Yayını, No. 435 (Mahdevî Fund Series, No. 5), Wiesbaden, 1957-8, «Giriş», s. iv ve daha eski '**Ez Hazâyin-i Türkiyah**' Kısım, II, **Bulletin of Tehran Faculty of Letters**, Yıl, 4, No, 3, (ayrımışım, s. 9 vd.).

(18) el-Âmirî için karş. **Muntehâb Sivânü'l-Hikme** (Murad Molla el Yazması 1408, 67b-68b); Miskeveyh, **Câvidân Hirad** (Sapientia Perennis), nşr. Abdurrahman Bedevi, (Kahire, 1952), s. 347 vd; Ebû Hayyân at-Tevhidî, **Muqâbasât**, nşr. Hasan es-Sendûbî, s. 202, not ve indeksler; M. Minovi'nin, önceki not'ta zikredilen uzun makalesi; F. Rosenthal, «**Ebû'l-Hasan el-Âmirî'ye göre, Devlet ve Din**», **Islamic Quarterly**, c. III, (1956), s. 42-52.

Eflatun'un **Cumhuriyeti**'nin özetinden uzun bir parça, nakleder ki, bu parça, onun orijinal diyalog şeklini koruduğu için dikkate değer. ⁽¹⁹⁾

Aynı zamanda **Âmirî**, öyle görünüyor ki, genellikle, **İbn el-Mukaffa** (bkz. yukarıya) tarafından yapılan çevirilerden bir çok İran âlimlerini de zikreder. Bütün bunlar, **Huneyn b. İshâk-Kindî-Fârâbî**'nin temsil ettiği farklı bir gelişme çizgisini gösterir ki, bunlardan en sonuncusunun, yani **Fârâbî**'nin **Fusûlü'l-Medenî**'de geçtiği için biraz sonra ele alacak olduğumuz (**Fârâbî**'yle ismi verilmeyen «modern filozofların» ⁽²⁰⁾ aynı kişi olduğunu varsayacak olursak) ideal (**faziletli**) idarecinin tebeası hakkındaki teorilerini **Âmirî** anlamadığını itiraf eder. Herhalde, **Fârâbî**'nin karakteristik fikirleri yaygınlaştıktan sonra yazılan **Kitâb es-Saâde ve'l-İs'âd**'ın, **Âmirî**'nin gelişmesi üzerinde her hangi bir etkiye sahip olduğunu zannetmek için hiç bir sebep yoktur. Daha önce gösterildiği gibi, bu durum, **Kindî**'nin «siyasi» yazıları için bir dereceye kadar farklıdır.

(19) A. J. Arberry, «Some Plato in an Arabic Epitome» (Bir Arapça Özetle Platon'un Bazı Görüşleri), *İslamic Quarterly*, c. II, (1955), s. 86-99.

(20) Arberry, «Arabic Treatise», s. 15, 16; krş. Minovi, *Es-Sa'ade*, s. 194.

3. FÂRÂBÎ'NİN SİYASÎ FELSEFE HAKKINDAKİ ESERLERİ

Araplar arasında siyasi felsefenin gerçek kurucusunun Fârâbî olduğu, son yıllarda gittikçe artarak, açıklığa kavuşmuştur. Onun, Yunanlılar'a ve onların Arapça mütercimlerine olan borcu, gerçekten, onlar olmaksızın çalışması imkansız olacak derecedeydi. Fakat siyasi filozof olarak, onun, yakın seleflere sahip olmadığı ortadadır. Kindî'nin Fârâbî üzerindeki etkisinin sınırlı olduğu anlaşılıyor. Daha önce zikredilen kitaplarının adlarına bakılacak olursa, Kindî, Sokrates'in şahsiyetiyle ilgilenmekteydi.

Fakat onun, Yunan düşünürleri tarafından ileri sürülen siyasi ve benzeri problemler, sorular ve çözümler hakkındaki değerlendirmesi görülmemektedir. Bununla beraber bu konuda verilecek son bir karar, yeni el yazmalarının bulunmasına bağlıdır. (Belki Kindî'nin gerçek yeteneği tabîî bilim alanında idi.). Fârâbî'nin, «herkeste bulunan ve her yerde bulunacak olan» Kindî'nin eserlerini bilmemesi mümkün değildir. ⁽²¹⁾ Fakat kendi siyasi yazılarında, onlara olan borcunun, risale tarzının kullanışlı gibi, bazı zâhirî şeylerle sınırlandırıldığı anlaşılıyor. ⁽²²⁾ Bu iki yazarın «Risâle fi's-Siyâse»leri'nde bir ad uygunluğunun bulunduğunu ve Fârâbî gibi, Kindî'nin de Bir «Tenbîh»e sahip olduğunu da kaydedebiliriz. ⁽²³⁾ Fârâbî'ye Kitâb Sülûk el-Mâlik fi-Tedbir el-Memâlik'in yazarı İbû er-Râbî'nin öncülük ettiği ihtimali de asla mevcut değildir. Bununla beraber bu kitabın, siyasi felsefe hakkında Arapça en eski eser olduğu Brockelmann tarafından ifade edilmiştir. ⁽²⁴⁾ Başlık sayfasında ve eserin iç kısımlarında, Kindî'nin çağdaşı olan ve Fârâbî'den çok önce yaşayan Halife Mu'tasım (833-42) için yazıldığı iddia edilen Kitâb Sülûk el-Mâlik fi-Tedbir el-Memâlik'in bu ilk zamanlara ait olamayacağı Curci Zeydân tarafından ikna edecek şeklide ispatlandı. ⁽²⁵⁾ Curci Zeydân, bir saygı

(21) (Ebû Süleyman es-Sicazi'nin Muntehâb Sivân el-Hikme, Murad Molla el yazması, 1408, varak 59a. Krş. D. M. Dunlop, «Biographical Material from the Siwan el-Hikme», Proceedings of the 23 rd International Congress of Orientalists, s. 352-3; Journal of the Royal Asiatic Society (1957), s. 82-9.

(22) Muntehâb Sivânel-Hikme'ye göre (önceki not'a bak), Kindî, bu ilmi risaleyi tanıttı.

(23) Farabi'nin bu eserleri için aşağıya bak. Kindî'nin Tenbîh 'alâ'LFadâ'il adlı eserinden, «Direction to the Virtues» (Fazilote Yönelime) olarak daha önce söz edilmiştir.

(24) Brockelmann, Geschichte der arabischen Litteratur, 1. bsk, (Weimar, 1898), c. I, s. 209.

(25) Curci Zeydân, Tarih Adâb el-Lughah el-Arabiye (Kahire, 1912), c. II, s. 214.

ifadesi olan «**Şihâbü'd-Dîn**»in İbn er-Râbî için kullanılmasının, IX. yüz yıl için, mümkün olmadığını gösterdi.

Çünkü bu hitap şekli çok daha sonraları ortaya çıktı ve son Abbasi Halifesi Mustasım (1242-58) ile «**Mu'tasım**»ın birbirine karıştırıldığı sonucuna varılmıştır. Eserlerin erken bir tarihte ⁽²⁶⁾ yazılmasına karşı diğer düşünceler Martin Plessner tarafından ileri sürüldü ve Brockelmann'ın daha sonraki ciltleri bu düzeltmeleri içermektedir. Bu mesele, Curci Zeydân'ın iddialarına cevap verme ve IX. asır tarihini yeniden belirleme girişiminde bulunan Prof. H.K. Şervânî tarafından tekrar şüpheli hale getirildi. ⁽²⁷⁾ Buna karşı daha önce söylenmiş olanlara, sadece, İbn er-Râbî'in, bir ideal (**faziletli**) yöneticiden bahsederek ve sonra Fârâbî'ye göre «**ilk reis**» veya ideal (**faziletli**) yöneticinin sahip olması gereken on iki veya on üç özelliği hemen hemen **harfi harfine** vererek Fârâbî'yi naklettiği ila ve edilebilir. ⁽²⁸⁾ Bunları, İbn er-Râbî, devrin Halifesine, aşırı övgü ifadeleriyle, maleder. ⁽²⁹⁾ Bu durumda orijinalliğin hangi tarafta bulunduğu na dair hiç bir kuşku mevcut olamaz.

İbn ed-Dâye ⁽³⁰⁾ (öl. 951)'nin yanlışlıkla Eflatun'a atfedilen «**Kitâb es-Siyâse li-Eflâtûn**» adlı eseri, Fârâbî'den başka, o sırada **siyaset** ile ilgilenenlerin bulunduğuna işaret eder ki, biz Âmirî meselesinde zaten bunun farkına varmıştık. Birçok konularda yazan değerli bir yazar olan İbn ed-Dâye'nin ⁽³¹⁾, **siyasi felsefeye** çok önemli veya etkili bir katkısı hemen hemen hiç olmadı ve Onun daha sonraki yazarlar tarafından da nakledilmediği görülüyor. ⁽³²⁾

Fârâbî'nin siyasetle ilgili eserleri daha sonraki nesiller tarafından

(26) Plessner, *Der Oikonomikos des Neupythagoäers Bryson* (Heidelberg, 1928), s. 31 vd.

(27) Şarvani, «**A Muslim Political Thinker of the Ninth Century A. C.**; Ibni (me. içinde de böyle) Ebî'r-Rebî,» *Islamic Culture*, c. XV (1941) s. 143-56.

(28) Aşağıya, 54. paragrafla ilgili not'a bak.

(29) İbn er-Rebî, **Kitâb Sulûk el-Mâlik fi Tedbîr el-Memâlik** (Kahire, A. H. 1329), s. 8 vd.

(30) Bu, Cemil Bek el-'Azam (Beyrut tarihsiz) (Brockelmann, aynı eseri, supp. I, s. 229, galiba yanlışlıkla, Cemil Bek el-Aziz şeklinde verir) ve Abd el-Rahmân Bedevî tarafından, **El-Usûl el-Yûnânîyâh li'n-Nazariyât es-Siyâsiyah fi'l-İslâm** (Kahire, 1954), I, a. 3-64, **Kitâb el-Uhûd el-Yûnânîyâh el-Mustahrece min Rumûz Kitâb es-Siyâse li-Eflatun** başlığı altında neşredilmiştir.

(31) Yâkût, **Mu'cem el-Udebâ**, nşr. D. S. Margoliouth (Gibb Memorial Series), II, s. 157-60.

(32) 8./14.y.y. da, İbn el-Hatîb el-Garnatî istisna olarak, Bkz. D. M. Dunlop, «**A little-known work on politics by Lisân ed-Dîn b. el-Hatîb**» in *Miscelânea de Estudios Arabes y Hebraicos*'da, Universidad de Granada, 1960.

takdir edildi ⁽³³⁾ ve şimdi görebileceğimiz gibi, o, ölümünden sonraki asırlarda **İspanya felsefe okulu** üzerinde uyarıcı bir etki yaptı. ⁽³⁴⁾ Bizzat eserlere gelince, onlardan bazılarının, bilhassa, gerçekten onunsa, aslında **Mantık tahsiline** bir çağırısı olan **Tenbih**'in ⁽³⁵⁾ ve adına rağmen, aşağı yukarı alışılmış bir örneği izleyerek, bir insanın, toplumdaki üstün mevki kişilere, eşit kişilere vs.'ye karşı davranışlarını ele alan **Risâle fi's-Siyâse** («Yönetim Hakkında Risâle») 'nin ⁽³⁶⁾ hiç önemli olmadığı anlaşılıyor.

Daha önemli eserlerde, yani **Tahsil** ⁽³⁷⁾, **Kitâb es-Siyâse el-Medenî** ⁽³⁸⁾ ve **Medinitü'l-Fâdila** 'da, ⁽³⁹⁾ biz, **Fârâbî**'nin gerçek ve kendisi için açıkça merkezi olan bir felsefi problemi ele aldığını görürüz. Çünkü o, bu hususa, yani siyasi birleşmenin amacına tekrar tekrar döner.

Platonik İlaham altında yazılan bu eserlerde, O, bu amacın aslında aynı anlama gelen **iyi**, yani **faziletli** veya **mutlu** hayat olduğunu ve onun, bizzat iyi olan ve bu sebepten tebeası için fazilet ve saâdeti temin etmeye tek başına muktedir olan bir yöneticinin himayesi altında elde edilmesi

(33) Krş. Sâid b. Sâid, **Tabâkât el-Umam**, nşr. Cheikho, 54=R. Blachéré'nin Fransızca çevirisi, *Livre des Categories des Nations*, 109. Asıl eser, 460/1068'de yazıldı ve İbn ebi Usaybia tarafından bu esere Fârâbîyle ilgili atıflar yapılır. (Müller tarafından neşredilen **Uyûn el-Enbâ**, II, s. 136).

(34) Karş. «Giriş», 4 (c).

(35) Tam başlığıyla **Kitâb et-Tenbih alâ Sebil es-Saâde** (= «Direction to the Way to Happiness»), (Haydarabad, 1346/1927).

(36) Cheikho tarafından neşredilen, **el-Meşrik**, IV (1901), s. 648-53, 689-700.

(37) Tam başlığıyla, **Kitâb Tahsil es-Saâde** («Attainment of Happiness»), (Haydarabad, 1345/1926). Bu önemli metnin yeni bir baskısının yapılması arzu edilir. Haydarabad baskıları, ancak birbirinden uzak çeşitli kütüphanelerde elde etmek zorunda kalacağımız eserleri kolaylıkla kullanılabilir hale getirme gibi üstün nitelikleri bulunmasına rağmen, kullanılan el yazmaları hakkında okuyucuya bilgi sağlamaktan, farklı okunuşları vs.'yi vermekten uzaktır ve bu, onların ilmi değerlerini büyük ölçüde kçültür.

(38) Dieterici-Brönnle tarafından yapılan çeviri, *Die Staatsleitung von Alfarabi* (Leiden, 1904); metin, **Kitâb es-Siyâsât** (yerinde de böyledir) **el-Medeniyeh** (Haydarabad, 1346/1927). Bu, galiba eski bir hatadır. İbn Ebi Usaybia (geçtiği yerde, II, 139) zaten bir **Kitâb es-Siyâsât el-Medeniyeh ve-yu'rafu bi-Mahâdi el-Mevcûdât** adlı eserden bahseder. Fakat o, iki kez kayıtlıdır. Bu esere elverişli olsun diye **Siyâse** olarak atıflarda bulunulur.

(39) Tam adıyla, **Kitâb Erâ 'Ehlü'l-Medinetü'l-Fâdila** («Faziletli Şehir Halkının Görüşleri»), nşr. Dieterici (Leiden, 1895), (orada bir risale, fakat başka yerde bir kitab olarak tanımladı); Dieterici tarafından çevirisi, **Der Musterstaat** (Leiden, 1895), daha sonraları R.P. Jaussen, Youssef Karam ve J. Chlala tarafından çevirisi, *Idees des Habitants de la Cité Vertueuse* (Textes et Traductions d'Auteurs Orientaux, IX, Kahire, 1949). Bu Fransızca çeviri çok daha iyidir.

gerektiğini ileri sürer. Buna eklenen, **Aristo'dan** önemli ölçüde alınan hususlardır. Örneğin **Fârâbî'nin**, **ahlâkî** olduğu kadar aklı olan ve doğru-
dan doğruya insan aklı üzerinde faaliyet gösteren ve aklın objelerini (mâkû-
lât) ortaya çıkaran «faal akıl» da dahil bütün şeylerin, her şeyin **ilk hareket**
ettiricisi ve ilk sebebi olan Tanrı'dan çıktığını göstermeyi amaçlayan, (bil-
hassa son zikredilen iki eserdeki) Yeni Eflatunculuk'tan türetilen dik-
katlice hazırlanmış bir metafizik yapı ile birlikte, zıt uçlar arasında orta
olan faziletler hakkındaki tahlili. Söz konusu olan fikirler, **Psikoloji**,
bilgi teorisi, **ahlak ve metafizikle** ilgilidir ve aslında bir felsefî sistem o-
luşturur. Bu sistemde yer alan unsurlar, bir dereceye kadar, uyumsuz gö-
rünüyorsa da, (onların birleştirilmeleri, Arapça'da bulunabilen da-
ha sonraki Yunan metinlerinin etkisiyle olabilir, ancak daha bü-
yük bir ihtimalle, o, **Fârâbî'nin** kendisine aittir.), onlardan, o, insanın
dünyadaki yeri ve cemiyette hâlâ bir hayli ilgi toplayan fiilleri hakkında
bir açıklama getirebildi. **Fârâbî'nin** siyaset hakkındaki başlıca eserlerin-
de ifade edilen bu fikirlerin, daha önce Arapça'da bir bütün halinde asla
görülmemiş olması, hemen hemen hiç şüphe götürmez.

İşte bundan dolayıdır ki, zamanla biz ona, İslâm'da ilk ve belki ye-
gane **sistem-kurucu** nazarıyle bakmaya gerçekten yetkili değilsek de,
onun, Araplar arasında **siyasî felsefenin** kurucusu olma iddiasının sağlam
bir temele dayandığını söyleyebiliriz.

4. «FUSÛLÜ'L-MEDENİ»

(a) Eserin Mahiyeti ve Yazıldığı Tarih :

Uygun bir başlıkla adlandırmak gerekirse, **Fusûlü'l-Medenî**, ⁽⁴⁰⁾ göre, ancak, Farabi'nin, siyaset hakkındaki fikirlerini ve siyasetle ilgili olduğunu düşündüğü şeyleri özellikle **Kitâb es-Siyâse** ve **Medinetü'l-Fâdila** paralelinde diğer bir ifade etme girişimini gösterir.

Fikirlerin silsilesi, diğer eserlerindeki gibi aynıdır. Mutluluğun tanımını, onun, faziletli bir sultanın yönetimi altında hiç olmazsa kısmen yer yüzünde araştırılması ve gerçekleştirilmesi, fazilete (ideal) erişmeyen yönetimlerin ve yöneticilerin vasıflandırılması ve aynı metafizik yapı, daha büyük veya daha az genişlikte ve daha çok veya daha az vurgulanarak burada tekrar ele alınır. Diğer eserleri arasındaki ilişkiyi kesin olarak bilseydik, herhalde **Fusûl**'ün yerini tayin etmek daha kolay olurdu. Bu son eserdeki tek farklılığın, önemli ayrıntılarıyla işlenen ve baştan sona bütün kitapta görülen, **hekimlik istiaresinin**, yönetim sanatına daha geniş bir uygulanması olduğu anlaşılıyor. Yine metafizik konu birinci yarıda değil, ikinci yarıda gelir. Bu yeni eserin en belirgin özelliği, eserin ismini kendisinden aldığı bölümler (**fusûl**)'dir.

(40) Sadece el yazması B'de böyledir. El yazması A, **el-Fusûl el-Hikmîyye** (varak 1 a) şeklindedir. Bu başlıklardan hiç birisi, ne **el-Kiftî'nin Tarihu'l-Hükema** (Lippert baskısı, 279-80) ve **İbn ebi Usaybia'nın Uyûn el-Enbâ'** (Müller neşri, II, 138-40),ındaki, **Fârâbî'nin** eserlerinin listesinde ve ne de **Fihrist** (Flügel neşri, 263) ve **Tetimme Sivân el-Hikme** (Muhammed Şâfi neşri, 17)'deki nisbeten kısa bir listede bulunur. El yazması A'da, **İbn Usaybia** tarafından bahsedilenlerden biri veya diğeriyle ilişkisi olabilen, **Fusûl muntaza'ah min ekâvil el-kudema fi tedbir el-mudun ve mâ taslihu bihi** şeklinde diğer bir başlık bulunur. **İbn ebi Usaybia** tarafından bahsedilenler şunlardır: **Muhtasar fusûl fekefiyye muntaza'ah min kutub el-felâsife**; **Kitâb fi'l-fûsul el-Münteza'ah li'l-ictimâ'ât**; **Fusûl lehû minma cemaahû min kelâm el-kudema**. Bunlar, belki, tek bir eseri göstermiş olabilir. Yani bizim **Fusûlü'l-Medenî**, ki buna da, **el-Kiftî'nin** listesindeki en son başlık uygun gelebilir: **el-Fusûlü'l-Munteza'ah min el-ahbâr**, ki bunu Dieterici «*Einzelne geschichtliche Abschnitte*» [**Alfarabi's Philosophische Abhandlungen** (Leiden, 1982), s. 192]] olarak yanlış çevirmiş görünüyor. **Fusûlü'l-Medenî**, el yazması X'de **Peraqim li-Abû Nasr** vs. ve el yazması] **Pirqê Ebû Nasr** vs, yani sadece, **Ebû Nasr**'ın Bölümleri veya hikmetli sözleri vs. olarak adlandırılan mevcut bir nüshada İbranice'ye geçti. Karş. İbranice varyantlar.

Fusûl biçimindeki eserler, daha sonra olduğu gibi, Fârâbî zamanından önce de Arap literatüründe karşımıza çıkar. Nitekim b'z, **İbn Mâseveyh** (öl. 857)'in ünlü **Râzî** (öl. 925)'nin ve **İbn el-Cezzâr** (öl. 1004)'ın, tıbbî açıdan kaleme alınmış **Fusûl**'üne sahibiz. Bu eserlerin hepsinin aslı, şüphesiz, **Hipokrat**'a atfedilen ve daha önce Huneyn b. İshak tarafından çevrilmiş bulunan **Fusûl** veya «hikmetli sözler» (Aphorisms)dir. Bu Arapça kelime, doğru olarak, «hikmetli sözler» (Aphorisms) veya «aksiyomlar» (axioms) kelimelerinin karşılığıdır. Meymonides (**Musa b. Meymûn**) (1139-1204). kendi tıbbî **Fusûlü**'nün girişinde, bu terimin Arap literatüründeki anlamını açıklar ve aşağıdaki parçada Fârâbî'ye doğrudan doğruya atıfta bulunur. ⁽⁴¹⁾

«Bu konuya en az önem veren herhangi bir kişi bile açıkça bilir ki, her hangi bir bilimde **fusûl** yazan herkes, bu **fusûl**'lerin o bilimde yeterli olduğunu veya o bilimin bütün prensiplerini (**usûl**) içerdiğini düşünerek bu yola başvurmamıştır. Bu metoda uyarak **fusûl** yazmış olan herkes, hepsinin zihinde bulunması gerektiğini, fakat ihmal edildiğini, ya da gerekli şeylerden çoğunu verdiğini **düşündüğü** anlamlar doğrultusunda yazmıştır. Ve genellikle **fusûl** yazmış olan herkesin zihninde taşıdığı amacın, belirli bir bilimde gereken her şeyi yazmak olmadığı gibi, ne **fusûlü**'nde **Hipokrat**'ın, ne **fusûl** şeklinde yazdığı her eserde **Ebû Nasr el-Fârâbî**'nin ⁽⁴²⁾ ve ne de başka herhangi bir kişinin amacı budur»

Bir konu hakkında **fusûl** yazmanın, var olan bir bilgi grubunun belli başlı noktalarını teorik olarak uygun bir işleme tarzı olduğu bundan açıkça anlaşılır. **Fârâbî**'nin **siyâsî fusûlü**'nün durumunda olduğu gibi, Onun, yukarıda bahsedilen diğer eserlerinin bir kısmı veya tamamı her hâlûkârda daha önce yazılmıştı.

Zaten bahsedildiği gibi, konu bakımından **Fusûlü'l-Medenî**, **Medine-tü'l-Fâdıla**'ya ve **Kitâb es-Siyâse**'ye ve aynı zamanda, hiç olmazsa bir kere naklettiği **Tahsil**'e yakın bir benzerlik gösterir ⁽⁴³⁾ **İbn ebî Usaybia**'da geçen, aşağıdaki gibi, önemli bir parça sayesinde bu eserler arasındaki ilişkiyi bir ölçüde aydınlatmayı ümid edebiliriz. ⁽⁴⁴⁾

(41) Maymonides, **Fusûl**, nşr. P. Kahle, in Galeni in Platonis Timaeum Commentarii Fragmenta (Corpus Medicorum Graecorum Supplementum (1934), 1, 94).

(42) Fârâbî, Mantık hakkında **fusûl** yazdı. Bunu ben, bir İngilizce tercümeyle birlikte, «**Al-Fârâbî's Introductory Sections on Logic**», olarak neşrettim. **Islamic Quarterly**, 11, (1955), p. 264-82 Karş. keza 11, 1, s. 9.

(43) Bkz. 89, 90. paragraflarla ilgili not'lar.

(44) **Uyun el-Enba**'da nşr. Müller, 11, 138-9.

«Faziletli Şehir (Medinetü'l-Fâdıla), Câhil Şehir (Medinetü'l-Câh'liyye), Fâsık Şehir (Medinetü'l-Fâsıka), Değiştirilmiş Şehir (Medinetü'l-Mütebeddele) ve Sapık Şehir (Medinetü'd-Dâlle) Kitabı» (45) Fârâbî, bu kitabı yazmaya Bağdad'da başladı ve onu H. 333/M. 941-2 yılının sonunda kendisiyle Suriye'ye götürdü. O, bu kitabı 331/942-3 yılında Şam'da tamamladı ve temize çekti; sonra bu el yazmasını inceledi ve onu bablara (ebvâb) ayırdı. Daha sonra birisi, Fârâbî'den, onu konularının bölümlerini gösterir fasıllara (fusûl) ayırmasını istedi. Böylece 0,337/948-9 yılında Mısır'da bu fasılları meydana getirdi. Onların sayısı altıdır.»

«Faziletli Şehir, Cahil Şehir, Fâsık Şehir, Değiştirilmiş Şehir ve Sapık Şehir Kitabı», görünüşe göre, Medinetü'l-Fâdıladır. — veya, belki daha kesin olarak, son zamanlarda Dr. Ömer Ferruh tarafından iddia edilen Medinetü'l-Fâdıla'nın, çeşitli parçaların biraraya getirilmesiyle oluştuğu görüşü doğru ise, — (46) Medinetü'l-Fâdıla'nın siyasetle ilgili olan ikinci kısmıdır. Aslında bu husus kesindir. Çünkü «Cahil Şehir, Fâsık Şehir, Değiştirilmiş Şehir ve Sapık Şehir», ancak Medinetü'l-Fâdıla'daki Faziletli Şehir'den ayrılma temel tiplerdir (47) Tabii olarak şöyle bir tahminde bulunulabilir: İbn Ebî Usaybia'nın burada bahsettiği **fusûl**, şematik şekilde Medinetü'l-Fâdıla ile aynı konuyu ele aldığı için, makul olarak, daha sonra yazılmış olduğu düşünülebilen ve diğer sebepler de gözönüne alınınca Fârâbî'nin eski bir eseriymiş gibi görünen **Fusûlü'l-Medenî**'nin fasıllarıdır. (48)

Bununla beraber bu görüşe ciddi itirazlar olmuştur. İlk önce, şimdiki Arapça metinlerde **fusûl**'ün sayısı, İbn Ebî Usaybia'nın bildirdiklerinde olduğu gibi altı değil, **doksan beştir**. Bu farklılık, aşılmaz bir güçlük göstermektedir. Bu doksan beş bölümün hepsi, her hangi bir el yazmasında görülmez; bazıları ilâve olabilir; fakat yuvarlak hesapla ifade edersek, **doksan** veya o miktara yakındır. Biz gerçekten (bunun el yazması kaydı bulunmadığı halde) «doksan»'ın, her nasılsa, İbn ebî-Usaybia'nın metninden silinmiş olduğunu ve **doksan altının** amaçlandığını düşünebiliriz. Fakat bu fikir pek inandırıcı değildir. **Fusûlü'l-Medenî**'nin hiç bir Arapça veya İbranice el yazması bu sayıda fasıl ihtiva etmez. Orijinal sayının **doksan altı** olduğuna dair hiç bir kanıt da yoktur.

Fakat bundan başka, İbn Hallikân'da aşağıdaki metni buluruz: «Ebû Nasr (yani Fârâbî), **Siyâsetü'l-Medeniyye** adı verilen eserinde, onu yaz-

(45) Bu terimler için 25. paragrafın not'una bak.

(46) Ö. Ferruh, **El-Fârâbiyân** (Beyrut, 1369/1950) s. 13.

(47) Karş. 25. paragrafla ilgili not.

(48) Aşağıya bak. s. 13 vd.

maya Bağdad'da başladığını ve Mısırda tamamladığını söyledi.» ⁽⁴⁹⁾ Bu cümle, ne **Siyâse**'nin Dieterici tarafından yapılan çevirisinde, ne de Haydarabad metninde bulunur. İbn ebî Usaybia'dan az önce nakledilen parça gibi, bunun da, sonradan tekrar istinsah edilmemiş olan eski bir el yazmasının sonuç kısmından alındığı anlaşılıyor.

Bağdad'da başlanan ve Mısır'da tamamlanan bu eser, Bağdad'da başlanan ve sonradan Mısır'da altı fasl'a bölünen eserin aynısı mıdır? Eğer böyleyse, İbn ebî Usaybia tarafından ifade edilen işlemin, haddi zatında **Fusûlü'l-Medenî** ile doğrudan doğruya hiçbir ilgisi olmadığı ve **Medinetü'l-Fâdıla**'nın ve **Siyâsetü'l-Medeniyye**'nin, aynı eserin farklı şekillerini gösterdiği sonuçlarını elde ederiz. Elimizde bulunduğu şekliyle **Medinetü'l-Fâdıla** (yani her ikisinin birlikte çıkarılan ve 956'da yazılan bir özetini vermiş gibi görünen Mes'udi'deki ⁽⁵⁰⁾ bir paragrafa göre, Metafizik ve Politik bölümler de dahil olmak üzere) 942-3'de veya daha sonra Şam'da tamamlandı ve **Siyâset'ül-Medeniyye**, görünüşe göre, 948-9'da Mısır'da ondan meydana getirildi. Hiç olmazsa, bu iki eserin genel muhteva ve tertibinin bir birine çok benzer olduğu ve **Siyâsetü'l-Medeniyye**'nin **Medinetü'l-Fâdıla** ile yakınlığının, örneğin Fârâbî'nin düşüncesinin diğer bir safhasına ait olduğu anlaşılan **Tahsil** ile yakınlıklarından, çok daha yakın olduğu konusunda hiç bir şüphe mevcut değildir. Aynı zamanda, eserin başlangıcında bulunan bir ifadeden dolayı, **Siyâsetü'l-Medeniyye**'nin İbranice çevirisine «**Altı Prensip**» (**Shêsh Hathhâlôth**) ⁽⁵¹⁾ adı verildiği de ilave edilmelidir.

Dieterici'nin çevirisindeki **Siyâsetü'l-Medeniyye** kolayca **altıya** düşürülemeyen **on bir** bölüm halinde bulunduğ halde, bu «altı prensip» ile İbn ebî Usaybia tarafından bahsedilen **altı fusûl** arasında, zaruri olarak açık olmayan, bir tür ilişki bulunabilir.

Fusûlü'l-Medenî'ye gelince, bu duruma göre, onun tarihini henüz tat-

(49) H. 1275 neşri, c. II, s. 113. = De Slane'nin çevirisi, c. III, s. 308.

(50) Mes'udi, **Tenbih**, s. 117-119. Bu parça, (Dieterici tarafından neşredilen) **Medinetü'l-Fâdıla**'nın Arapça metninin başlangıcındaki «**âçindekiler**» tablosuyla karşılaştırılmalıdır, 1-4, ki bu metin şöyle başlar: **Ihtisârü'l-ebvâb elletî fî kitâb el-Medinetü'l-Fâdilâh** te'lif ebî Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhân b. Uzlagh el-Fârâbî et-Turki ve görünüşe göre, eseri tamamlayan bir parçayı oluşturur. Eğer bu bizzat Fârâbî'nin elinden çıkmışsa, bu taktirde orada görülen on dokuz **bâba** bölünme, (Dieterici'nin metninde işaretlenmiştir) İbn ebî Usaybia'nın, onu, Fârâbî'nin, 942 veya 943 den bir süre sonra, bizzat kendisi tarafından yapılmış olduğuna ilişkin olarak kaydettiği bölümleridir.

(51) M. Steinschneider, **Al-Fârâbî, Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Pétersbourg**, VIIe série, tome XI, 4 (1869), p. 64.

minkâr bir şekilde tesbit edemedik. Daha önce kaydedilen **Medinetü'l-Fâdıla** ve **Siyâsetü'l-Medeniyye**'ye yakın benzerlikten başka, faziletli (**ideal**) devlete zıt olan devlet veya şehirlere atıflarının kapalı niteliğinde, tarihinin eski olduğuna dair belirtiler mevcuttur. (Fasl 25, 28, 88). (Özellikle 90. fasl'daki, bütün el yazmalarında bulunan **Tahsil**'den aktarılan parçalar da kaydedilmelidir. Bununla beraber onların daha sonraki ilaveler olması da ihtimal dahilindedir.) Bundan başka **Fusûl el-Medenî**'de Fârâbî, görünüşe göre siyasi yazılarında başka hiç bir yerde bulunmayan ve yeni olduğu anlaşılan iki önemli terimi tanıtır. Fasl 54'de o, «İlk reis» veya faziletli (**ideal**) yönetici hakkında, «onun kutsal savaşta bizzat savaşacak (**cihada katılacak**) güce» sahip olması gerektiğini ve aynı zamanda görünüşe göre, bir toloji ile birlikte, «bedeninde, kutsal savaşa (**cihada**) ait işlerle meşgul olmasını önleyecek hiç bir şeyin bulunmaması gerektiğini» de söyler. «İlk reisin» bu «özellik» ve «şartları» **Medinetü'l-Fâdıla**'da verilir. Fakat orada onun görevleri, özellikle askerî olarak tasavvur edilmez. Bununla beraber, onun uzuvları sağlam olmalı ve o, görevini yerine getirmesi için gerekli olan fiziki güce sahip bulunmalıdır (**Medinetü'l-Fâdıla**, s. 59). Aynı zamanda fasl 54'de, faziletli (**ideal**) sultanın ve gerçek aristokrasinin yokluğunda yönetecek olan «kanuna göre sultan» (**Melik es-Sünneh**)'a, **Medinetü'l-Fâdıla** (60-ı)'da zikredilen, birisi, onun cihada devam edebilmesini öngören, «ikinci reis» in «altı şartı» ile ilgili olanlara benzer özellikler verilir. **Medinetü'l-Fâdıla**'ya göre, «ikinci reis», daha **basit** (Simpli-citer) bir savaşın (**harb**) görevleriyle meşgul olacak bedenî kuvvete sahip olmalıdır. **Fusûlü'l-Medenî**'de, Fârâbî'nin zihninde bu cihadın açıkça bulunduğu, orada **mücâhid** (iman için savaşan) hakkında bahsettiği II. Kısım-daki uzun bir parça'dan açıkça anlaşılır. **Cihad**'a yapılan bu çarpıcı atıflar, şüphesiz, sadece rastgele yapılmış atıflar değildir; fakat daha doğrusu, esas itibariyle, farklı bir görüş noktasına dayanır. Biz, tabii olarak, Fârâbî'nin hayatı boyunca, alışılmış anlamı içerisinde, **cihad**'la kastedilen olduğu tahmin edilebileni araştırırız. Bunun gibi, biz, Fârâbî'nin, **Eflatun'un Kanunları'nın** veya **Politicus'un**un incelemesinden elde ettiği anlaşılan diğer, «kanuna göre sultan» teriminin (aşağıya bakınız), aynı zamanda, o yüz yılda bir karşılığının bulunup bulunmadığını araştırabiliriz.

Bu sorular, ancak, olayların akışını göz önünde bulundurmak suretiyle cevaplandırılabilir. Eğer onlar doyurucu bir şekilde cevaplandırılabilirlerse, **Fusûlü'l-Medenî** için, şimdiye kadar gözümüzden kaçmış olan bir tarih elde edebiliriz.

Bu eserin, **Tahsil**'den ve belki **Medinetü'l-Fâdıla**'dan da sonra gelen yeni bir eser olduğu zaten tahmin edilmiştir. İbn Ebî Usaybia'ya göre, Fârâbî, 330/942'de Bağdad'ı terketti ve Suriye'ye gitti. Bu tarihte İslâm İmparatorluğunda büyük karışıklık vardı ve aynı yılda **Halife el-Müttaki**

yardım için Musul Hemdanlarına başvurmak zorunda kaldı. Nasr ed-Devle el-Hemadâni ve kardeşi Seyf ed-Devle, Musul'dan Bağdad'a kadar Halife'ye refakat ettiler ve böyle yaptıkları içinde şeref payeleri aldılar. Bir süre Wâsıt'ta valilik yapan Seyf ed-Devle, 333/944-5'de sırayla Halep'i, Humus ve ertesi yıl da Şam'ı zaptetti ve böyle yapmak suretiyle kuzey Suriye'de en önemli siyasi şahsiyet haline geldi. Daha önce o, Yunanlı'lara karşı savaşmıştı ve 337/948-9'daki bir duraklamadan sonra, 339/950'de Yunan topraklarına baskın yaptı. İslâm' İmparatorluğu'nun çökme durumunda son derece alışılmamış olan bu saldırıya yönelik sefer, daha şiddetli başka bir savaşın başlangıcıydı ve neticede 962'de, daha sonraki bir tarihte İmparator olan Nicephorus'un yönetimindeki Yunanlılar Halep'i aldılar ve Seyf ed-Devle'yi kaçmak zorunda bıraktılar ⁽⁵²⁾ Aralık 950 (Receb 339) de öldüğü için Fârâbî, bu felaketi görece kadar yaşamadı. ⁽⁵³⁾ Onun ölümlüyle ilgili hususlar, bir kaynakta şu şekilde belirtilmektedir. ⁽⁵⁴⁾

«Fârâbî, Şam'dan Askalan'a gidiyordu ve «Gençler» (fityân) denilen bir hırsızlar topluluğuyla karşılaştı. Fârâbî, onlara, «binek hayvanı, silah ve giyecek neyim varsa alınız, ama beni bırakınız» dedi. Fakat onlar reddettiler ve onu öldürmeyi kararlaştırdılar. Kurtuluş olmadığını anlayınca, Ebu Nasr (Fârâbî) atından indi ve arkadaşlarıyla birlikte ölünceye kadar dövuştü. Bu olay hırsızları takip edip, Ebu Nasr'ı defneden Suriye yöneticilerini (yani Hemdanlı'ları) çok gücendirdi ve onları, onun mezarının başında bir ağaç gövdesi üzerinde idam ettiler.»

Bir başka rivayete göre, Seyf ed-Devle ve onbeş saray erkanı Fârâbî için cenaze namazı kılmışlardır. ⁽⁵⁵⁾

Bu olaylar, Fusûlü'l-Medenî'de bahsedilen çeşitli meselerin kolayca sokulabileceği bir çerçeve meydana getirir. 88. fasl'ın sonunda, Fârâbî, şüphesiz, Müttakî ve hemen ondan sonra gelenler zamanında Bağdad'da yeter derecede örneğini görmüş olması gerektiği, kötü yönetimle dünyaya getirilen felaketlerden bahsettikten sonra, şöyle devam eder: «Bu sebepten, bozuk idarelerde kalmak, faziletli kişi için haramdır ve eğer yaşadığı zamanda gerçekten varsa onun, fazletli (ideal) şehirlere hicret etmesi gerekir. Eğer faziletli şehirler yoksa, o zaman faziletli kişi bu dünyada bir yabancısıdır; hayatta bedbahttır ve onun ölmesi yaşamasından daha iyidir.» Buna benzer fikirler Fârâbî tarafından Medinetü'l-Fâdıla'da ve

(52) Marius Canard, *Histoire de la Dynastie des H'amdaniides de Jazia et de Syrie*, I, (Paris, 1953), s. 809-817. Seyf ed-Devle'nin hayatındaki diğer tarihler, İbn el-Esir'den alınmıştır (Tornberg neşri), VIII.

(53) İbn ebi-Usaybia, adı geçen eser, c. II, s. 134.

(54) Tetimme Sivan el-Hikme, nşr. Muhammed Şafi, s. 19.

(55) İbn ebi Usaybia, Uyûn el-Enbac, c. II, s. 134.

De Platonis Philosophia ⁽⁵⁶⁾ (Eflatun Felsefesi) da ifade edilir. Fakat burada **Fusûl**'da, Fârâbî hicret görevinden kesinlikle bahseder. Bu kelimenin, her müslüman için önemli dini çağrışımları vardır. Fârâbî'nin, Bağdad'dan çıkışını kendisinin kişisel **hicreti** olarak kabul etmesi pekâlâ mümkündür.⁽⁵⁷⁾

Şüphesiz, Fârâbî'nin, varlıklarına, **Fusûl'l-Medenî**'de ve ancak hâlâ var olan siyasi yazıları arasında kapalı bir biçimde değindiği din (faith) düşmanlarının da Bizans'lı Rumlar olduğu anlaşılıyor. Nitekim daha önce görmüş olduğumuz gibi, Fârâbî'nin hayatının son yıllarında, **Seyf ed-Devle**'nin güçlü yönetimi zamanında Müslümanlar bunlara karşı yeniden sağırıya geçmişlerdi. Onun **Seyf ed-Devle** ile ilk defa ne zaman tanıştığı kesin değildir (belki daha önce, Hemadanîler'in girişinden sonra Bağdad'da tanışmıştır)⁽⁵⁸⁾. Fakat, onun ölüm zamanında, Fârâbî'nin, o hükümdarın (kendisine gösterdiği) yüksek saygıdan zevk aldığı açıktır. Bilhassa, eğer «kanuna göre sultan», «**Kanunlar**»ın Arapça özetinde zikredilen, filozofun tasvibiyle devlette ilâhî kanunu zorla tesis eden diktatör (otokrat) ile eşit sayılabilirse, **Fusûl'l-Medenî**'ye göre, bazı durumlarda «ilk reisin» yerini alması gereken «kanuna göre sultan»ın **Seyf ed-Devle** olduğu hiç bir suretle ihtimal dışı değildir.⁽⁵⁹⁾ Diğer Hemdanlılar gibi, büyük bir ihtimalle bir Şîî olarak, **Seyf ed-Devle**'nin **melik es-sünne** lâkabını nasıl hak ettiği tam olarak açık olmayabilir. Fakat, bunu bir yana bırakırsak, Suriye'de, Halife'nin kullanmadığı güce sahip olan ve İslâm'ın faal savunucusu haline gelen **Seyf ed-Devle**, «ikinci reis» rolüne fevkalâde uygun düşmektedir.

Medinetü'l-Fâdıla ve **Siyâse** tamamlanmış olup, **Seyf ed-Devle** ile Yunanlı'lar arasındaki uzun savaşın ilk çarpışmaları devam ederken, bu ve bundan önceki düşüncelerin, **Fusûl'l-Medenî**'yi, Fârâbî'nin yazarlık mesleğinin son yıllarına koymamıza izin vermeye yeterli olduğu anlaşılıyor. **Tahsil**'in daha sonra yazıldığı kabul edilemez. Sonraki Arap yazarlar tarafından hemen hemen hiç zikredilmediği halde, **Fusûl'l-Medenî**'de (fasl

(56) F. Rosenthal ve R. Walzer tarafından yayımlanan, **Corpus Platicum Medii Aevi, Plato Arabus**, II, (Londra, 1943)

(57) Avempace (İbn Bâcce) bir yerde (**Tedbir eLMütevahhid**, nşr. Asin Palacios, 78), her halde Fârâbî'nin etkisi altında, tek «bilge»sinin göçe zorlandığından söz eder. Aşağıyla krş. 4 (c).

(58) Daha önceki notta bundan söz edilmiştir.

(59) Krş. F. Gabriel, **Al-Fârâbîus: Compendium Legum Platonis, Plato Arabus**, III, Arapça metin, 22 (E.I.J. Rosenthal tarafından nakledilir, «The Place of Politics in the Philosophy of Al-Fârâbî», **İslamic Culture**, XXX (1955), s. 178, n. 1).

89, 90) aktarılan **Tahsil**, her halde **Medinetü'l-Fâdıla**'nın gölgesinde kalmıştır ve Fârâbî'nin fikrî gelişiminin daha önceki bir dönemine ait olduğu anlaşılmaktadır. **Tahsil**'de Fârâbî, **Eflatun** ve **Aristo**'nun felsefesini ayrıca anlatacağını vaadederek.⁽⁶⁰⁾ O, bu niyetini **De Platonis Philosophia** (Felsefetu Eflâtun) da ve **Aristo** hakkındaki diğer bir risâlede gerçekleştirmiştir. Bu risâlenin her ikisi de hâlâ mevcuttur.^(*) Bütün bu edebî faaliyetler için, çok tabîî olarak, **Fusûlü'l-Medenî**'nin tertibinin ortaya çıkmış gibi görüldüğü, 337/948-9'dan sonraki dönemde kesinlikle yer yoktur. Bir öneri olarak Fârâbî'nin başlıca siyasi yazıların aşağıdaki düzene göre sıralayabiliriz: **Tahsil**, Bağdad'da yazıldı (**De Platonis Philosophia** ve daha sonra **Aristo** hakkında yazılan risâle de ihtimal ki Bağdad'da yazıldı); İbn ebi Usaybia'nın bize anlattığı gibi, **Medinetü'l-Fâdıla**'ya Bağdad'da başlandı ve 331/942-3'de Şam'da tamamlandı; **Siyâseh**, 337/948-9'da Mısır'da tamamlandı; **Fusûlü'l-Medenî**, Fârâbî'nin Receb 339 (Aralık 950)'da ölümünden önce yazıldı. Eğer bu şema doğru ise, **Fusûlü'l-Medenî**, Fârâbî'nin şu anda var olan siyasi eserlerinin en sonuncusu olarak kabul edilmelidir ve belki, onun (meslek) hayatı ansızın ve umulmadık bir anda sona ermeden önce, yazdığı en son eseridir.

(b) Eriatun'un «*Politicus*»u İle İlişkisi :

Fârâbî, **De Platonis Philosophia**'da aşağıdaki gibi anlattığı **Politicus**'un genel muhtevasını şüphesiz biliyordu:⁽⁶¹⁾

«Daha sonra (Eflatun), arzulanen hayat tarzını veren, fiilleri doğru bir biçimde düzenleyen ve insanların ruhunu (**nefsini**) mutluluğa götüren pratik sanatı inceledi. O, bu sanatın, sultanlık ve devlet adamılığı sanatı olduğunu ve sultanın ve devlet adamının ne anlama geldiğini gösterdi. Sonra o, **filozof** ve **sultanın** aynı olup, her ikisinin de tek bir hüner ve yetenekle mükemmelleşip, yine her ikisinin de başlangıçtan itibaren arzu edilen bilgi ve hayat tarzını veren tek bir hünere sahip olduğunu ve onun da, ona sahip olan kişilerde ve diğer bütün insanlarda gerçek mutluluğu meydana getiren şey olduğunu da gösterdi.» (**)

Burada **diyalog** adının zikredilmemesi dikkate şayandır. Belki de Fârâbî onu bilmiyordu. Bununla beraber **Politicus** adı, Fârâbî'den daha önce, Arapça'da, Huneyn b. İshak'ın (çevirdiği), Galen'in **Synopses of the**

(60) Haydarabad neşri, s. 47.

(*) Burada sözü edilen bu iki risâle ve yukarıda geçen «**Tahsil**», **Fârâbî'nin Üç Eseri: Mutluluğu Kazanma; Eflatun Felsefesi ve Aristo Felsefesi** adı altında Prof. Dr. Hüseyin Atay tarafından dilimize çevrilmiş ve Ankara Üniversitesi İlahiyat Fak. yayınları arasında çıkmıştır. (Çevr.)

(61) F. Rosenthal ve R. Walzer neşri, paragraf 18.

(**) Krş. **Fârâbî'nin Üç Eseri**, çev. Prof. Dr. H. Atay, Ankara 1974, s. 74 (madde: 21, 22) (Çevr.)

Platonic Dialogues'e ait, bir parçasında bulunur. ⁽⁶²⁾ Bizzat **Politicus**'un her hangi bir Arapça çevirisinin bulunduğu dair bir kayda rastlanmamaktadır.

Biz, **Politicus**'un sistematik bir açıklamasına benzeyen her hangi bir şeyi **Fusûlü'l-Medenî**'de boşuna ararız. Buna rağmen, açıkça söyleyebiliriz ki, Fârâbî, onun muhtevasının, az önce nakledilen eserinde gösterilenden daha derin bir bilgisine sahipti. **Fusûlü'l-Medenî**'de (Fasl 3, 4, krş. 11) anlatılan «devlet adamı ve sultan»ın, **Politicus** (266 E, karşılaştır 311 C) da geçen olduğu şüphe götürmez bir gerçektir. **De Platonis Philosophia** benzer bir ifadeye sahiptir. Fakat orada, **Politicus** 259 B'nin meşhur duygululuğu gibi bir şey bulunmaz.

Bu husus, **Fusûlü'l-Medenî**'nin 29. fasl'ında geçmekte ve orada bu konuda şöyle denilmektedir: «Sultan, ister halka hükmetsin, ister etmesin; ister saygı görsün, ister görmesin; ister zengin, ister fakir olsun, sultanlık sanatınır faziletiyle sultandır.»

Doğrudan doğruya veya kapalı bir biçimde (karşılaştır, fasl 17, 89 vs.) ve alışılmamış bir terim olan «ölçücüler» veya «vergi tahakkuk memurları» (**mukaddirun**) teriminin, «muhasipleri, geometri uzmanlarını, doktorları, müneccimleri vb.lerini» ihtiva ettiği 53. fasl'da geçen faziletli (**ideal**) şehirdeki ikinci derece sınıflardan biriyle münasebetinden dolayı, idareciye uygulanan ölçme fikrinin, **Eflatun** tarafından **Politicus** 283-287 B'de anlatılan «ölçme sanatı»na bağlanabileceği görülmektedir. Bundan başka, 62. fasl'da göze çarpan, kâtiplerin ve din görevlilerinin tertibi, **Politicus** 290A-E'deki benzeri bir tertipten alınmış olabilir.

O'duğu şekliyle açıklanması zor olan ve daha önce bahsedildiği gibi, Fârâbî'nin siyasi eserlerinde başka hiç bir yerde bulunmadığı anlaşılan, 54. fasl'daki «kanun sultanı, yani kanuna göre sultan» (**Melik es-Sünneh**) sözü, ihtimal ki, **Politicus** 301 A-B'den alınmıştır: «Fakat bir insan, bilgiye sahip olan kişiyi, [yani faziletli (**ideal**) kralı] taklit ederek, **kanunlara göre yönettiğinde**, biz bu kişiye, yalnız bilgiyle yöneten kişi ve yalnız kanunlara göre bir görüşle yöneten kişi arasında ismen ayırım yapmaksızın, **kral** adını veririz.» ⁽⁶³⁾

İdeal olan bir tarafa bırakıldığında, «ikinci derecede en iyi» olarak kanuna itaati öngören aynı fikir, **Politicus** 297 E'de tekrar geçer.

Fusûlü'l-Medenî'nin, **Eflatun**'un diyalog'u ile temas noktalarını gösterdiği örneklerden hareket ederek, biz, Fârâbî'nin, onu, doğrudan doğruya olmaksızın, fakat belki, yukarıda bahsedilen Galen'inki gibi böyle bir özetten öğrendiğini ileri sürebiliriz.

(62) G. Bergstrasser, **Huneyn b. İshak über die Syrischen und arabischen Galen-Übersetzungen, Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, XVII** (1925), Arapça metin, s. 50.

(63) Bu metin, Plato'nun **Kanunlar**'ının Arapça özetindeki parçadan daha yakın görünüyor; s. 16'daki not 'de geçti.

(c) Daha Sonraki Etkileri

Fârâbî'nin siyasi eserleriyle ilgili daha sonraki bilgimiz hakkında zaten bazı şeyler söylenmişti. **Fusûlü'l-Medenî** söz konusu olunca ilâve edilecek fazla bir şey yoktur. Ona her hangi bir zamanda, diğerlerinden bazıları kadar üstün bir değer verilmediği anlaşılmaktadır. Yine de bu eser, muhakkak, okunmuş ve istinsah edilmiştir. O, Meymonides'in (**İbn Meymûn**) öğrencisi olan Joseph b. Aqnîn tarafından zikredilir⁽⁶⁴⁾ ve «Hikmetli sözler» (**Aphorisms**)inde, bizzat Meymonides tarafından ona tamamiyle atıfta bulunulur.⁽⁶⁵⁾

Fusûlü'l-Medenî, daha önce Dr. E.I.J. Rosenthal tarafından gösterilmiş olduğu gibi, **Paraphrase of Plato's Republic** (Eflatun'un «Cumhuriyet»-nin Şerhi)nde Averroes (**İbn Rüşt**)un kullandığı kaynakları arasında da görülür.⁽⁶⁶⁾ İspatı güç olsa da bu eser hakkında Avempace (**İbn Bâcce**)nin bilgisi olmuş olabilir. **Fusûlü'l-Medenî**'nin iki metni burada konuyla ilgilidir. Bunlardan birincisi 11. fasl'dadır:

«Eskiler, bu insana (yani bütün faziletlerin sahibi olan insana) ilâhi (insan) adını verdiler. Zıddına ise ..., bazen vahşi hayvan (**sabu'**) adını verdiler.» Bu aynı zıtlık, **Tedbir el-Mütevahhid** («Tek'in İdaresi»)de geçer.⁽⁶⁷⁾ O, belki ortak bir kaynaktan dolayıdır. Karşılaştırmak, Aristoteles, **Eth. Nic.** VII, I (1145 a). **Fusûlü'l-Medenî**'nin 88. fasl'ının sonunda bulunan ikinci parça, daha önce [4 (a)]'ya atfedilmiştir. Burada, Fârâbî, bozuk yönetimleri terketmenin faziletli kişinin görevi ve gideceği Hıç bir yer olmadığı taktirde (bu kişinin) düşeceği beğenilmeyen durumdan, vurgulayarak, bahseder. **Tedbir el-Mütevahhid**'in, hatta mevcut durumlarda bile, iyi hayata bir vasita olarak, bütün toplumdan geri çekilmeyi tavsiye etmek suretiyle, böyle bir kişinin kendisini içerisinde bulacağı kötü durumun bir çözümünü gösterdiği söylenebilir. Bir yerde Avempace (**İbn Bâcce**), burada (88. fasl'da) ki gibi göze çarpan aynı ifadeleri kullanmak suretiyle, içinde ilimlerin bulunduğu yönetimlere **hicreti (siyer)** ⁽⁶⁸⁾ öngörür.

Sonra bu eser, uzun bir süre okundu. Aşağıda listesi verilen el yazmalarını bir tarafa bırakırsak, İbranice çeviriden Joseph b. Shém Tôb tarafından daha on beşinci yüz yıl gibi geç bir tarihte söz edilir.⁽⁶⁹⁾

(64) Steinschneider, **Al Fârâbî**, s. 70.

(65) Yukarıda nakledilen parçada.

(66) **Cihad** (Fasl. 54) ve «K. göre sultan» veya «kanun sultanı» (**ibid**) ile ilgili olarak «The Place of Politics», s. 174 vd. Dr. Rosenthal'ın, **Averroes' Commentary on Plato's 'Republic'** (Cambridge, 1956), 208, 283.

(67) Asin Palacios neşri, 16-17, İspanyolca Çeviri, 47-9, yine D.M. Dunlop, «**Ibn Baccet's Tedbiru'l-Mutavahhid** (Tek'in Yönetimi)», **Journal of Royal Asiatic Society** (1945), s. 71-2, İngilizce çeviri, 80-1.

(68) Yukarıda s. 15, n. 3'de zikredilen **Tedbir el-Mütevahhid**, 78.

(69) Steinschneider, **Hebräische Übersetzungen**, 292.

5. EL YAZMALARI

Bu baskıyı hazırlarken, aşağıdaki el yazmaları kullanılmıştır: **B**=Bodleian el yazması Hunt. 307=Uri 102, varaklar 91 b-109 a. Bu el yazması, **Medinetü'l-Fâdila**'nın (sayfa VII) Dieterici tarafından yapılan neşri için Margoliouth tarafından toplandı. O, Bodleian fotokopilerinde kullanıldı. Oxford'da Prof. Beeston, bu el yazmasının tarihsiz olduğu veya yazarının ya da istislah edildiği yerin adının bulunmadığı, fakat kağıt ve mürekkebin görünümünden, onun, hemen hemen VII./XIII. asırdan daha sonra yazılmış olamayacağı şeklindeki bilgiyi verme inceliğini gösterdi. Bu el yazması, eserin sadece ilk bölümünü, yani bugünkü metinde 61. Fasl'ın sonuna kadar olan kısmı içerir. Ondandır, 1952'de yayımlanan, bir çeviri yapıldı. Bak., D.M. Dunlop, «Al-Farabi's Aphorisms of the Statesman», **Irak**, XIV, 93-117. Bu çeviri; orada sadece Bodleian el yazması (**B**)'ndan verilir ve bu sebepten çok eksiktir.)

A=Chester Beatty el yazması 3714. Chester Beatty koleksiyonunda Prof. Arberry tarafından tesbit edildi. Bu el yazmasının, Ekim 1304'e tekabül eden Rabiü'l-Evvel 704'de, İbrahim b. Muhammed b. Yahya tarafından Buhayra bölgesindeki, yani kuzey-batı Nil deltasındaki Damanhûr'da tamalanmış olduğu anlaşılıyor. O, (26, 27 ve 47. fasılları atlayıp 25 ve 28. fasıllara geçerek) bu metnin I. bölümünü ve buradaki gibi tam olarak, yani tamamı 29 yaprak olan doksan bir faslın bir yekûnu olarak, II. bölümü içerir. Bu el yazmasının içerdiği başka hiç bir şey yoktur. I. ve II. bölümlerin ayrı başlıkları ve sonuçları vardır. O, asıl el yazmasında kullanılmıştır.

Bunlar, yegâne bilinen Arapça el yazmalarıdır.

X=Bodleian el yazması. Mich. 370=Neubauer, **Bodleian Kütüphanesindeki İbranice el yazmaları Kataloğu**, No. 1424, varak 102b-120a, Tarih konmamıştır, fakat görünüşe göre, **I**=Bodleian el yazması Poc. 280=Neubauer, No. 1270, varak 69b-91a'dan daha eskidir. Varak 91a'nın tarihi: A. M. (Musadan sonra) 5223=M. S. 1463 olarak konmuştur.

Son zikredilen bu iki el yazması, bilinmeyen bir mütercim tarafından yapılan, Bodleian el yazması Mich. (**X**) de daha iyi korunmuş aynı İbranice çeviriyi içerir. Bodleian El yazması Mich. (**X**) tamamen, Bodleian el yazması Poc (**I**) kısmen, Bodleian fotokopilerinden derlenmiştir. Bodleian yazması (**X**), (A ile 26, 27 ve 47. fasılları atlayarak) I. bölümü (89 ve 92. fasılları atlayarak da) II. bölümü, yani doksan faslı içerir. O, I. bö-

lüm için ayrı bir **sonuc**'a veya II. bölüm için ayrı bir **başlığa** sahip değildir. Bodleian yazması Poc. (I), aynı zamanda (fasıl 89 ve 92'yi atlayarak) her iki bölümü de, yani seksen dokuz faslı içerir. (X için zikredilen diğer ayrıntılar kontrol edilmemiştir.)

Benimsenen metot, mümkün olan her yerde, bu iki Arapça el yazmasının daha iyisi olduğu için, Chester Beatty el yazması'na (A) bağlı kalmak, fakat açıkça daha iyi olduğu anlaşıldığı yerde, okunuşları Bodleian el yazması Hunt. (B) dan almak olmuştur. Şüphesiz, II. bölümde, Chester Beatty el yazması (A) metnin esasıdır. Genellikle Bodleian yazması Mich. (X) deki İbranice çeviri, iki yönde yani **fasılların** aslı sayılarını hesaplama ve II. bölümdeki Chester Beatty el yazması (A) nın kontrolünde yardımcı olmuştur. Bazısı büyük önem taşıyan, hemen hemen hepsi II. bölümde bulunan, İbranice'den yapılan ilavelerin sayısı özel bir açıklamayı gerektirir. Birçok okunuşlarda olduğu kadar, büyük atlamalarda da tekrar tekrar takip ettiği, İbranice metin her halükârda Chester Beatty el yazması (A) na daha yakın olduğu halde, onun bazen Bodleian el yazması Hunt (B) un okuyuşlarını göstermesi burada kaydedilebilir. Bütün bu el yazmalarının yaygın hatası, istinsah hatasından dolayı sebepsiz atlamalardır. Son zikredilenin, karşılaştırılmış olan birkaç yaprağına bakarak hüküm çıkaracak olursak, Bodleian el yazması Hunt. (B) ve Bodleian yazması Poc. (I) hatada en çok katkısı olanlardır. Fakat diğerleri de, İbranice varyantlar listesine bir göz atmak suretiyle Bodleian yazması Mich. (X) in durumunda kolayca görülebileceği gibi, bu noktada hatadan asla yoksun değildirler. Aslında Chester Beatty el yazması (A) biraz daha iyidir. Bu el yazmalarının her birisinin, genellikle farklı bir metin ortaya koyduğu açıktır. Fârâbî'nin yazdıklarını bulmak için yapılan bu girişimde, **derlemecilik**, başvurulacak yegâne yol olarak görülmüştür.

6. TEŞEKKÜR BORÇLU OLDUĞUM KİŞİLER

Bu eserin hazırlanmasında yararlı telkinleri için olduğu kadar, kendisi tarafından bulunan (bak. 5: «El Yazmaları».) **Fusûlü'l-Medenî**'nin tam metnini kullanmama izin verdiği için de Prof. A. J. Arberry'e ve El Yazması Huntington 307 hakkındaki bir çok soruya cevap verirken oldukça müşfik davranmış olan Oxford'da Prof. A. F. L. Beeston'a teşekkür etmek zevkli bir görevdir. Fârâbî'nin siyasî felsefesinin daha iyi anlaşılması için yardımlarını esirgemeyen Dr. E. I. J. Rosenthal'a teşekkür etmeyi özel bir borç bilirim. Kendim devamlı onunla aynı fikirde olmamış isem de, bana istişare etme fırsatı vermesinin bir sonucu olarak, kendisiyle yapmış olduğum oldukça sık istişareden sürekli yarar gördüm. Tenkit edilmemiş olsaydı, dikkatten kaçacak olan, hatalar ve eksiklikler için, birçok yerinde eleştirilerinden dolayı Oxford'da Prof. Dr. Richard Walzer'e de müteşekkirim. Dr. J. L. Teicher, el yazması J'nin sonuç kısmındaki değişik ifadelerin (bkz. İbranice Varyantlar) açıklamasını, nezaket gösterek, sağlamıştır. Bu eseri neşretmek için, bir ortam ararken, uzun bir süre harcayan ve zahmet çeken, Oriental Tetkikler Fakültesi'nin yayım komitesine, Bodleian ve (Dublin) Chester Beatty Kütüphanesi makamlarına ve son olarak da, azami titizlikle basımı gerçekleştirmiş olan Üniversite Matbaasına da teşekkür etmek zorundayım.

D. M. Dunlop

İ Ç İ N D E K İ L E R İ N A N A L İ Z İ

I. BÖLÜM

Fasl no.

Sayfa no.

1. Nefs (ruh) — Beden Analojisi	27
2. Faziletler ve kusurlar, nefsin (ruhun) durumlarıdır.	27
3. Devlet adamının doktora benzetilmesi.	27
4. 3'deki benzetmenin devamı; devlet adamının bilmesi gereken şeylerin derece ve sınırları (Bu fasl, eserin geri kalan kısmının programını verir niteliktedir).	28
5. Madde ve süret.	29
6. Nefs (ruh)in parçaları veya melekeleri (kuvvetleri)	29
7. Ahlâkî ve akli faziletler ve aşağılıklar	31
8. Ahlâkî faziletler ve aşağılıklar, alışkanlık sonucudur.	31
9. Bir fazilet veya eksikliğin gelişmesinin Psikolojik izahı.	31
10. Faziletin ve sanatlerin birbirlerine benzetilmesi.	32
11. Alışkanlığın etkileri; fazilet ve aşağılığın aşırıları.	32
12. » » ; tabii istidadlar değiştirilebilir.	33
13. Fazilet ve kendi kendini frenleme birbirinden farklıdır.	33
14. (Onlardan) herbirisinin devletlerde kullanılışı.	34
15. Ahlâkî zıtlıklar, fertte mümkündür.	34
16. Faziletler zıt uçlar arasında ortadır.	34
17. Kendi zatıyla orta ve izâfî orta.	35
18. Ahlak ile tıp ilmi arasındaki benzerlik.	36
19. Devlet adamının doktora benzetilmesi konusunun tekrarı.	36
20. Şehir ve ev (aile)	36
21. Ev (aile)in kısımları	36
22. Şehir veya ev (aile)in bedene benzetilmesi.	36
23. Aynı benzetmenin devamı; parça bütünü etkiler.	37
24. » » ; tıbbî veya siyâsî sanatın kısmî uygulaması.	38
25. Faziletli (ideal) devlet ve mutlak iyi, yani mutluluk.	38
26. Orta, mutluluğa ulaşmayı amaçlar.	39
27. Sultanlıkla ilgili gerçek görüş.	40

28. Sultanlık ve devletle ilgili yanlış görüşler.	40
29. Sultanlık mahareti veya sanatı.	41
30. Nefsin (ruhun) akli kısmının taksimi.	41
31. Nazarî akıl.	42
32. Nazarî akıl için bilgi.	42
33. Gerçek, yani doğru, bilgi.	42
34. Hikmet.	43
35. Amelî akıl.	44
36. Amelî hikmet ve diğer akli melekeler.	44
37. Tıptan benzetme.	45
38. Amelî hikmet çeşitleri.	45
39. Doğru görüş (zan)	46
40. Zihin	46
41. Fikir(lerin) mükemmelliği.	46
42. Teemmül prensipleri.	46
43. Besitlik = tecrübe noksanlığı.	46
44. Şaşkınlık = muhayyile noksanlığı.	47
45. Ahmaklık = teemmül eksikliği.	47
46. Anında kavrayış (sûrat-i intikâl), (zekâ).	47
47. Amelî hikmet vs., doğru şekilde kullanılmalıdır.	47
48. Amelî hikmet, hikmet değildir.	47
49. Hikmet ve amelî hikmetin herikisi de insanın yetkinliği için gereklidir.	48
50. Hitâbet	48
51. Hayal gücüne dayanan bir etki meydana getirme ve ikna etme mükemmelliği (yani iyi hayâl ettirme ve iyi ikna etme)	48
52. Şiir	49
53. Faziletli (ideal) şehirde beş sınıf.	49
54. Dört tip anayasa (constitution) (Dört çeşit yönetici).	50
55. Yöneticiler (Hükümdarlar) ve tebaalar.	51
56. Faziletli (ideal) şehirde sınıfların (derecelerin) tesbiti.	51
57. Sevgi türleri; faziletli şehirde karşılıklı sevgi.	52
58. Faziletli şehirde adalet.	53
59. Adaletsizlik ve ceza hakkında görüşler.	54
60. Genel ve özel adalet.	54
61. Faziletli (ideal) şehirde fonksiyon farklılığı.	55

II. BÖLÜM

62. Şehirde kazanç elde etmeyen (kamu yararına çalışan) sınıflar için yapılan hazırlık (kurulan fon)	56
63. Haklı ve haksız savaş.	56
64. Metafizik kategoriler.	57
65. Üç çeşit (üç cins) varlık.	57
66. Metafizik kategorilerin yeniden gözden geçirilmesi	58
67. Eksik varlık.	58
68. Bir zıt'a sahip olmak, varlık bakımından bir eksiklikler.	59
69. Kötülük ve iyiliğin mahiyeti.	59
70. Tutkular (ihtiraslar), ne iyidir, ne de kötüdür.	60
71. Mutluluğun gerçek mahiyeti.	61
72. Faziletli insan ölümden korkmaz.	62
73. Ölümle ilgili yanlış görüşler.	63
74. Faziletli insanın, hayatını tehlikeye attıran sebepler (motiv- ves).	63
75. Böyle bir insanın ölümüyle ilgili gerçek görüşü	63
76. Ruhun (nefsin) bedenden ayrılması hakkında görüşler.	64
77. Bileşik olmak, varlığın bir eksikliğidir (varlık bakımından bir eksiklikler).	65
78. Başka Birşeyi meydana getirirken hareket ettirmek, bir eksik- likler.	65
79. Geciktirilmiş bir işi yapmak, failde bir eksiklikler.	65
80. Akıl (Akıllı) hakkında görüşler.	66
81. İlk Sebep'in nasıl aklettiği konusunda görüşler.	67
82. İnyete dair görüşler; hususi inyet doktrininin reddi.	68
83. Yönetim (siyâse), kesin olarak bir cins değildir.	69
84. Faziletli yönetim (es-Siyâsetü'l-fâdılah)'de, hem yönetenin, hem de yönetilenin durumu, mümkün olan en iyi durumdur. ...	69
85. Mevcut cahil yönetimler, (siyâsetler) saf halde değildirler. ...	69
86. Sadece saf olan yönetim (siyâset) çeşitleri, ideal teoriyi doğu- rur.	69
87. Farklı cahil yönetim (siyaset) tipleri; tıp ile mukayese.	70
88. Bozuk yönetimlerde en asıl melekelerin bozulması.	70
89. Nefsin (ruhun) nazari kısmı, amelî kısım için gereklidir. Bil- ginin daha aşağı dereceleri vasıtasıyla, nazari bilgiye yükseliş, Nazari bilgi, vahy'den farklıdır.	72

Fasl no.	Sayfa no.
90. Fikri fazilet.	74
91. Tababetle mukayese. Faziletli idarecinin görevinin sınırı.	74
92. Beşerî yaradılış (tabiat), çeşitli unsurlardan oluşur.	75
93. Nazarî bilimler, tek başına, bir insanı filozof yapmıyacaktır.	75
94. Toplanmalar (birleşmeler). fazilet, topluluğun amacı olmadıkça, uyumsuzlıkla sonuçlanır.	76
95. Dikkatsiz insan (gâfil) ve dikkatsizlik taşıyan (gafil görünen) insan (mütegâfil).	76

FUSÛLÜ'L - MEDENÎ

(SİYASET FELSEFESİNE DAİR GÖRÜŞLER)

I. BÖLÜM

Bunlar, şehirlerin nasıl yönetilmesi, nasıl imar edilmesi, şehir halkının yaşantısının nasıl iyileştirilmesi ve şehir halkının mutluluğa (es-sa'ade) doğru nasıl sevk edilmesi gerektiği hakkında eskilerin sözlerinden alınan birçok prensipleri kapsayan «bölümler» (fusûl)⁽¹⁾ («hikmetli sözler») dir.



[1] **Beden** için sağlık ve hastalık olduğu gibi, **rûh** (en-nefs) için de sağlık ve hastalık vardır. Nefsin **sağlığı**, kendisinin ve parçaları (**eczâ**)'nın durumları (**hey'ât**)nın, ona devamlı iyi şeyler, iyi işler ve güzel fiiller (**el-e'r'âl el-cemile**) yaptıran durumlar olması; **hastalığı** ise, yine onların, ona devamlı kötülükler, kötü işler ve çirkin fiiller (**el-e'r'âl el-kabiha**) yaptıran durumlar olmasıdır. Bedenin **sağlığı**, kendisinin veya parçaları'nın durumlarının, onlarla nefsin, fiillerini (ki beden veya parçaları tarafından yapılan o fiiller ister iyi, ister kötü olsun) en tam ve en mükemmel tarzda yaptığı durumlar olmasıdır. Bedenin **hastalığı** ise, kendisinin veya parçalarının durumlarının, onlarla nefsin, beden veya parçaları tarafından yapılan fiilleri yapamadığı, ya da gerektiğinden daha noksan veya yapılmaması gerektiği şekilde yaptığı durumlar olmasıdır.



[2] İnsanın, kendisiyle iyi şeyler ve güzel fiiller yaptığı **nefsî durumlar** (**el-hey'ât en-nefsâniyye**), **faziletler**dir; kötülükler ve çirkin fiiller yaptığı **nefsî durumlar** ise **alçaklık**, **noksanlık** ve **aşağılıklardır**.



[3] **Bedenleri** tedavi eden kişi **doktor**, **nefsleri** tedavi eden kişi ise, aynı zamanda sultan (**el-melik**) adı da verilen, **devlet adamı** (**el-medenî**) dir. Fakat doktorun bedenleri tedavi etmedeki amacı, onların durumları-

nı, nefsin, kendileriyle iyi veya kötü işler yaptığı durumlar haline getirmek değildir; bilakis o, onların durumlarını, beden ve parçaları tarafından yapılan nefsin fiillerinin — ki bu fiiller, kötü veya iyi olabilirler —, kendileriyle en mükemmel olduğu durumlar haline getirmeye amaçlar. Zira elleri tedavi eden doktor, bunu, ancak, onlarla insanın yakalama gücünün mükemmel hâle gelebilmesi için yapar; bu mükemmel yakalama gücünü ise, o, ister iyi, ister kötü işlerde kullanabilir. Gözü tedavi edenin yegane amacı ise, o, ister gerekli ve güzel, isterse gereksiz ve çirkin yerde kullanılsın, onunla, görmenin mükemmel hâle gelebilmesidir. Bu bakımdan, nefsin sağlığını ve hastalığını bu şekilde tetkik etmek (ve düştürmek, bir doktor sıfatıyla, doktorun işi olmayıp, bilakis devlet adamının ve sultanın işidir. Çünkü devlet adamı, siyâsî sanatıyla (es-sanâ'a el-medeniyye), sultan, sultanlık sanatıyla (es-sanâ'a el-melik), sanatının nerede ve kimin üzerinde kullanılması, kimin üzerinde kullanılmaması gerektiğini ve beden için hangi tür sağlığın elde edilmesi, hangisinin elde edilmemesi gerektiğini belirler (yukaddiru.) (2) Bu bakımdan, şehirdeki diğer sanatlar arasında sultanlık sanatının ve siyasi sanatın durumu, mimarlar arasında başmimarın durumu gibidir. Çünkü mimarların sanatlarının, başmimarın sanatının amacını tamamlamak için kullanıldığı gibi, şehirlerdeki diğer sanatlar da, sadece siyâsî sanatın (3) ve sultanlık sanatının amacının tam olarak elde edilmesi için iş yapar ve kullanılır.



[4] Bedenleri tedavi eden doktorun bir bütün olarak bedeni, bedenın parçalarını, onların bütün bedenle ilişkisi, bütün bedende ve onun parçalarının herbirinde meydana gelen hastalıkları, bu hastalıkların nereden ve bir hastalığın ne miktarda meydana çıktığını, bunları giderme metodunu, bedende ve parçalarında bulunduğunda, bedende var olan fiillerin tam ve mükemmel olduğu durumları bilmesi gerektiği gibi, nefsleri tedavi eden devlet adamı (el-medenî) ve sultan (el-melik)ın da, bir bütün olarak nefsi, nefsin parçaları (eczâ)'nı, nefste ve onun parçalarının herbirinde meydana gelen noksanlık ve aşağılıkları, bunların nereden ve birinden ne miktarda meydana geldiğini, insanın, kendileriyle iyi işler yaptığı nefsin durumlarını neler olduğunu ve sayılarını, şehir halkından aşağılıkların nasıl uzaklaştırılması gerektiğini, şehir halkının (4) nefsinde onları (yani faziletleri) (5) yerleştirecek ustalığı (el-hile), onların, şehir halkı arasında, yok olmayacak şekilde, korunmasını sağlayacak muamele metodu (vechû't-tedbir)nu bilmesi gerekir. Fakat sadece sanatında ihtiyacı kadar doktorun beden, marangozun tahta, demircinin demir hakkında bilmesi gerektiği gibi, devlet adamı ve sultanın da nefs hakkında bilmesi gerekir.



[5] Fiziki **cisimler** ya **sun'**dir, ya da **tabi'**dir. Divan, kılıç, cam vb. sun'î olanlara; insanlar ve diğer hayvanlar da tabi'î olanlara örnektir. Bunlardan herbiri, **madde** ve maddenin **sûreti** olmak üzere iki şeyden oluşur. Sandalyenin tahtası maddeye, şekli, yani kareliği, yuvarlaklığı vs. de sûrete örnektir. Madde, kuvve hâlinde «**bi'l-kuvve**» bir sandalyedir; sûretle, gerçekten (**bi'l-fiil**) bir sandalye haline gelir.



[6] Nefsin (**ruhun**) parçaları (**el-eczâ'**) ve melekeleri (**el-kuvâ**) beşir: ⁽⁶⁾ Besleyici (**el-ğâzî**), hisseden (**el-hâsse**), tahayyül eden (**el-mütehayyil**), arzu ile ilgili (arzu eden) (**en-nüzû'î**) ve düşünen (**en-nâtık**).

A) **Besleyici meleke** (besleyici kuvvet), genellikle, besinde veya besinle, ya da besinden kaynaklanan belli bir fiilî yapan melekedir. Besin ilk (**evvel**) orta (**evsat**) ve son (**âhir**) olmak üzere üç tiptir. **Birincisi** ekmek, et, henüz sindirilmeye başlanılmamış olan her şey vb. **Sonuncusu**, kendisiyle beslenen organa benzer hâle gelecek derecede, sindirilen besindir. Eğer organ et ise, bu besin, (veya: o, bu besin vasıtasıyla) et hâline, ⁽⁷⁾ kemikse, kemik haline gelir. **Orta** tip ise, kan meydana getirmeğe hazır duruma gelinceye kadar, midede ve bağırsaklarda işlenen ⁽⁸⁾ (ve sindirilen besin ve kan olmak üzere ikiye ayrılır. Ayrıca sindiren (**el-hâdime**), büyüten (**el-münmiye**), meydana getiren (**el-muvellide**), çeken (**el-câzibe**), tutan (**el-mâsike**), ayırd eden (**el-mumeyyize**) ve def eden (dışarı atan) (**ed-dâfi'a**) yardımcı melekeler de, besleyici meleke içinde yer almaktadır. Aslında besleyici meleke, organlarda meydana gelen kanı, o organa benzer hâle gelinceye kadar, parçalayan melekedir. a) Sindirim melekesi (**el-kuvve el-hâdime**), birinci tip besinleri, kan meydana getirmeğe hazır hâle gelinceye kadar, mide ve bağırsaklarda parçalayan, sonra da bu hazırlanan şeyleri, meselâ, kan hâline dönüşene kadar, karaciğerde işleyen ⁽⁹⁾ (hazırlayan) (**yatbah**) melekedir. b) Büyütme melekesi (büyütücü kuvvet) (**el-kuvve el-münmiye**), her organ için mümkün olan en yüksek miktara ulaşıncaya kadar, gelişme esnasında, bütün kısımlarında organların sayısını besin vasıtasıyla artıran melekedir. c) Üretme melekesi (**el-kuvve el-muvellide**), son tip besine, yani kana, yakın olan besinin fazlasından, beslenmesi dolayısıyla fazlalığın ortaya çıktığı cisme (tür bakımından) benzeyen diğer bir cisim meydana getiren (**tef'al**) melekedir. Bu da iki çeşittir: Biri, yeni doğan canlının maddesini veren **dişi**, diğeri de, sûretini veren **erkektir**. Bu ikisinden, tür bakımından kendisine benzer diğer bir canlı (**el-hayevân**) meydana gelir. d) Çekici meleke (**el-kuvve el-câzibe**), besini, beslenen bedenle temas edebilecek ve onunla karışabilecek şekilde, ona ulaşıncaya kadar ⁽¹⁰⁾ bir yerden bir ye-

re çeken melekedir. e) Tutucu meleke (**el-kuvve el-mâsike**), bèsini, içeri-
sinde meydana geldiği bedenın damarında koruyan melekedir. f) Ayırd
edici meleke (**el-kuvve el-mumeyyîze**), her organa, kendisine uygun ola-
nın nüfûz edebilmesi için, besinin fazlasını ve (besinin türlerini ayırd
eden melekedir. g) Def edici (dışarı atan) meleke (**el-kuvve ed-dâfia**) ise,
farklı fazla besin türlerini bir yerden diğer bir yere atan melekedir.

B) Duyu melekesi (duyma kuvveti) (**el-kuvvetu'l-hâsse**), beş duyu-
dan birisi vasıtasıyla herkesçe bilinen şeyleri idrak eden (algılayan) me-
lekedir.

C) Muhayyile kuvveti (hayal gücü) (**el-mütehayyile**), duyularla al-
gılanabilen nesnelerin (**mahsûsât**) izlerini (**rusûm**), duyuların işleminden
geçtikten sonra, koruyan melekedir. Hem uyanıkken, hem de **uykudayken**
onlardan bazılarıyla, çeşitli bileşikler halinde, birleştirir ve bazısı doğru,
bazısı yanlış (**kâzibe**) olarak, onların bazısını bazısından, birçok farklı
şekillerde de, ayırır. Bu ve besleyici meleke, diğer melekeleré benzemi-
yerek, uyku esnasında da faâliyet gösterirler.

D) Arzu etme melekesi (**el-kuvve en-nuzû'ıyye**), hayvanın bir şeye
cezbedilmesini ve neticede ona karşı istek veya nefret duymasını; talep
ve kaçma, tercih ve kaçınma, öfke ve memnurluk, korku, cesaret ve kor-
kaklık, zulm ve merhamet, sevgi ve nefret, hırs, şehvet ve nefsin diğer a-
razlarının meydana gelmesini sağlayan melekedir. Bu melekenin vasıta-
ları, kendileriyle bütün organ'ların ve genel olarak bedenın hareketleri-
nin kolaylaştırıldığı diğer bütün melekelerdir. Örneğin ellerin yakalama,
bacakların yürüme melekesi olması vs.

E) Düşünme melekesi (**el-kuvve en-nâtıka**), kendisiyle, insanın dü-
şündüğü (**y'akılu**) melekedir. Düşünce, onunla meydana gelir; insan ilim
ve sanatı onunla elde eder; fiillerin güzel ve çirkinini birbirinden onunla
ayırdeder. Bu, kısmen **amelî**, kısmen de **nazarî**dir. ⁽¹¹⁾. **Amelî** olan da kıs-
men beceriyle ilgili (**mehnî**), kısmen de düşünceyle ilgili (**fikrî**)'dir. Na-
zarî olan ise, kendisiyle, insanın, **bizim** yapabileceğimiz ve bir halden
diğer bir hâle değiştirebileceğimiz cinsten olmayan varlıkları, örneğin
üç'ün tek, **dörd**'ün çift olmasını, bildiği (meleke)dir. Çünkü bir tahta par-
çasını, heriki durumda da tahta olarak kaldığı halde, kare olduktan
sonra yuvarlak hâle gelecek şekilde değiştirmemiz mümkün olduğu gibi,
ne **üç** sayısını, hâlâ üç olarak kaldığı halde, çift hâle gelecek şekilde de-
ğirtirmemiz, ne de **dört** sayısını, hâlâ dört olarak kaldığı halde tek hâle
gelecek şekilde değiştirmemiz mümkündür. Amelî olan ise, **bizim** yapabi-
leceğimiz ve bir halden diğer hâle değiştirebileceğimiz cinsten olan şey-
ler, kendisiyle ayırd edilendir. Beceri ve sanatla ilgili olan ise, kendi-

siyle marangozluk, çiftçilik, hekimlik, denizcilik gibi maharetler elde edilebilir. Fikrî olan ise, yapmak istediğimiz şeyin yapılmasının mümkün olup olmadığını, eğer mümkünse, o işi nasıl yapmamız gerektiğini bilmek isteğimizde, kendisiyle, o şey üzerinde etraflıca düşündüğümüz (meleke)dir.



[7] Faziletler, ahlâkî (hulkıyye) ve akli (nutkıyye) olmak üzere iki çeşittir. ⁽¹²⁾ Akli faziletler hikmet, akıl, akıllılık, zeka, anlayış mü-kemmelliği (cevdetu'l-fehm) gibi akli kısmın faziletleridir. Ahlâkî faziletler ise, iffet, şecaat, cümertlik, adalet gibi arzuyla ilgili kısmın (el-ciiz-ü'n-nüzûî) faziletleridir. Aşağılıklar da, bunun gibi, iki kısma ayrılır.



[8] Ahlâkî faziletler ve (ahlâkî) aşağılıklar (ahlâk bozuklukları), ancak, belirli bir mizaç (el-hulk)tan doğan fiillerin belli bir zamanda defalarca tekrar edilmesi ve ona alışık hâle gelinmesiyle nefste meydana gelir ve yerleşir. Eğer bu fiiller iyi iseler, nefste meydana gelen şey, bir fazilet; kötü iseler, bir aşağılık olacaktır. Tıpkı yazma gibi sanatların durumunda olduğu gibi. Çünkü yazma fiilini defalarca tekrar ettiğimiz ve buna alışık hâle geldiğimiz taktirde, buna bağlı olarak, bizde yazma sanatı meydana gelir ve yerleşir. Eğer tekrar ettiğimiz ve alışkanlık haline getirdiğimiz bu yazma fiilleri kötü fiiller iseler, bizde kötü yazma, iyi fiiller iseler, iyi yazma (alışkanlığı) yerleşir.



[9] Bir insanın, tabii olarak, doğuştan, bir dokumacı veya bir kâtip olarak yaratılması mümkün olmadığı gibi, ta başlangıçtan itibaren bir fazilet veya bir eksikliğe sahip olarak yaratılması da mümkün değildir. Ancak, tıpkı yazma sanatı veya diğer bir sanatla ilgili fiilleri yapmak, ona, başka herhangi bir şeyle ilgili fiilleri yapmaktan daha kolay gelmesinden dolayı, onun bu fiilleri yapmağa, tabii olarak, mütemâyil (ve hazır) olması mümkün olduğu gibi, fazilet veya aşağılıkla ilgili fiillerin, ona, başka herhangi bir şeyle ilgili fiillerden, daha kolay olmasından dolayı, onun, fazilet veya aşağılık durumlarına, ⁽¹³⁾ tabii olarak, mütemâyil olması da mümkündür; o halde, insan, zıt yönde çalışan bir dış güç bulunmadığı takdirde, daha başlangıçtan itibaren, kendisine tabii olarak daha kolay gelen bir fiili yapmağa sevk edilir. Dokumacılık fiillerine karşı (doğuştan mevcut

olan) tabiî eğilim (**el-istidâd et-tabîî**)den dokumacılık olarak söz edilemiyeceği gibi, bu **tabiî eğilimlerden** de, fazilet olarak sözedilemez.

Fakat tabiî bir istidad, nefste bizzat faziletle ilgili fiillerin kendisinden sudur edeceği bir durum (**hey'e**) ortaya çıkıncaya kadar, bir faziletle ilgili fiillere yönelir ve bu fiiller de, tekrar edilerek, mutad hâle gelir ve âdet halinde yerleşirse, işte âdet (hâline gelmesin)den dolayı yerleşen bu durumdan bir fazilet olarak söz edilebilir. Bu tabiî duruma, hernekadar kendisinden sadece tek tip fiiller meydana gelse de, ne bir fazilet, ne de bir noksanlık adı verilir. Bu tabiî durumun adı yoktur. Eğer herhangi bir kimse buna bir fazilet veya eksiklik adını verirse, bu, birinin anlamı, diğerinin anlamı olmasından dolayı (verilmiş bir isim) olmayıp, bilâkisi o, sadece (söyleniş aynı, anlamı ayrı) ortak bir isim olmuş olur. İşte bir insanın övülmesi, ya da yerilmesi, alışkanlığın sebep olduğu bu durumdan dolayıdır; yoksa başka birşeyden dolayı, insan ne övülür, ne de yerilir.



[10] Tabiî olarak (doğuştan) bütün sanatlara mütemâyil (ve hazır) olan bir kimsenin mevcut olması zor (**'asîr**) olduğu gibi, ahlâkî ve aklî (**en-nutkıyye**) bütün faziletlere, tabiî olarak, tamamıyla hazır bulunan bir kimsenin mevcut olması da zor ve uzak (bir ihtimal)dir.⁽¹⁴⁾ Bunun gibi, doğuştan bütün kötü fiillere mütemâyil olan bir kişinin bulunması da zor ve uzak (bir ihtimal)dir. Buna rağmen heriki durum, imkansız değildir. Çok yaygın olarak, her insan belli bir **fazilete** veya mahdud sayıda belli faziletlere, ya da belli bir **sanata** veya mahdud (sayıda) belli sanatlara mütemâyil (ve hazır)dır. O halde bu insan, bir ilk fazilete veya sanata; diğer biri, diğer birine ve bir üçüncüsü de, bir üçüncü sanata veya fazilete mütemâyil (ve hazır) olur.



[11] **Fazilet** ve **aşağılığa** meyilli olan tabiî durumlara ve istidâdlara, kendilerine benzeyen ahlâkî nitelikler ilâve edilir ve onlar âdet hâlinde yerleşirse, insan onların içerisinde olgunlaşır ve ister iyi, ister kötü olsun, bir defa insanda yerleşmiş olan böyle durumlar (**hey'ât**)ın ortadan kalkması zor olur. Herhangi bir zamanda, bütün faziletlere, doğuştan (**bi't-tab'**), tamamen mütemâyil (ve hazır) olan bir insan mevcut olur ve bu faziletler, onda âdet haline gelirse, bu insanın fazileti, çoğu insanlarda mevcut olan faziletten daha üstün (**fâik**) olur. Hatta o kişi, hemen hemen, beşerî faziletlerin ötesine, insandan daha üstün bir sınıf (**tabaka**)a yükselir. Eskiler, bu kişiye **ilâhî (insan)** adını veriyorlardı. Bununla beraber, bu kişinin tam

zıddı durumda olan insanı, yani bütün kötü fillere (**el-ef'âl eş-şurûr**) mütemâyıl (**ve hazır**) olan ve kendisinde bu kötülüklerin durumları âdet halinde yerleşen insanı, hemen hemen, beşerî kötülüklerden daha kötü olan bir duruma çıkarıyorlardı. Kötülüğünün aşırılığından dolayı, bu kişinin, eskiler arasında hiçbir adı yoktu. Bununla beraber, bazen onlar, bu kişiyi «**vahşi hayvan**»⁽¹⁵⁾ (**essebu'**) vb. adla adlandırırlardı. Bu iki aşırı uç, insanlar arasında nadir bulunur. Birincisi, bulunduğu, onların görüşlerine göre, onun derecesi (**مرتبه**), şehirlere hizmet eden bir devlet adamı olmaktan daha yüksek olurdu; hatta onun, gerçek sultan (**el-melik**) olarak, bütün şehirleri yönetmesi gerekirdi. İkincisine gelince, eğer onun mevcut olması vukubulsaydı, asla ne herhangi bir şehri yönetirdi, ne de ona hizmet ederdi; bilâkis o, bütün şehirlerden çıkarılırdı.⁽¹⁶⁾



[12] Bir fazilete veya aşağılığa meyleden durumlardan ve tabii istidadlardan bazıları, nefste, onların yerine, onlara zıt olan durumlar konulmak suretiyle, âdet ile tamamen yok edilebilir ve değiştirilebilirler. Bazılarının gücü, tamamen yok olmaksızın, kırılabilir, zayıflatılabilir, azaltılabilir. Bazılarının ise, ne yok edilmesi ve değiştirilmesi, ne de kuvvetinin azaltılması mümkündür. Ancak, insan, devamlı onların fiillerinin zıtlarını yapıncaya kadar, direnmek, onların fiillerinden nefsi alıkoymak, çarpışmak ve uğraşmak suretiyle onlara karşı gelinebilir. Tıpkı bunun gibi, nitelikler (**el-ahlâk**) kötü olduğunda ve nefste âdet halinde yerleştiğinde de aynı bölümlemeye tâbi tutulur.



[13]⁽¹⁷⁾ (Kötü şeyler yapmaktan) **kendini alıkoyan** (nefsini zapteden) kişi ile, **faziletli kişi** arasında bir fark vardır, yani kendisini frenleyen kişi, iyi işler yapmakla, faziletli fiiller yaptığı halde, kötü fiilleri de sever; onları da arzular; dolayısıyla o, arzusuyla çarpışır ve (fiilinde) durumunun ve arzusunun kendisini teşvik ettiği şeyin zıddını yapar. O, iyi fiilleri yapar, fakat onları yaparken eziyet çeker.⁽¹⁸⁾ Faziletli kişi ise,⁽¹⁹⁾ fiilinde, durumunun ve arzusunun kendisini teşvik ettiği şeye uyar ve acı çekerek değil, bilâkis zevk alarak, severek, isteyerek iyi işler yapar. Bu, insana acı veren şiddetli bir ağrıya sabretmeyle, asla acı duymama veya hissetmeme arasındaki farka benzer. Mütedil kişi ile, nefsini frenleyen kişi de bunun gibidir. Mütedil kişi, kanun (**es-sünne**)un koyduğundan (gerektirdiğinden) başka herhangi bir şey istek duymaksızın veya onun hasretini çekmeksizin yeme, içme ve seks (**el-menkûh**) konusunda sadece kanun

(es-sünne)un gerektirdiğini yapar. Nefsini frenleyen kişi ise, bu şeylere karşı aşırı ve kanunun koyduğuna zıt bir istek duyar. O, zıddını arzuladığı halde, kanuna (es-sünne) uygun fiiller yapar; ancak nefsini frenleyen kişi, çoğu işlerde faziletli kişinin yerine geçer.



[14] **Kötülükler** şehirlerden, ya insanların nefslerine yerleştirilen faziletlerle, ya da inanların, kendi kendilerini frenlemeğe maruz bırakılmalarıyla uzaklaştırılır. Kendisinden gelen kötülük, ne nefsinde yerleştirilen faziletle, ne de nefsini zaptetmesiyle giderilmesi mümkün olan herhangi bir kişi, şehirlerin dışına çıkarılır.



[15] Doğuştan, (bazı belli) fiillere karşı mütemâyil (istidâdlı) olarak yaratılmış bir kişinin mevcut olması zordur ve imkansızdır; eğer bu mümkündür, denilirse; o kişi, bu fiillerin zıddını yapmağa muktedir olamaz. Daha doğrusu, doğuştan fazilet veya aşağılıkla ilgili fiillere yönelen bir durum (hey'e) ve istidâd üzere yaratılmış olan herhangi bir kişi, ona karşı gelmeğe ve o istidâdların zıddından kaynaklanan bir fiili yapmağa muktedir olur. Fakat alışkanlık halinde yerleşen şeyin durumunda olduğu gibi, bu da alışkanlık haline gelip, yapılması kolay bir duruma gelinceye kadar, bunu yapmak onun için zor olur. Zira, söylemiş olduğumuz gibi, kendisini ona alıştırmıncaya kadar zor olduğu halde, onun alışkanlık haline getirmiş olduğu bir şeyi terketmesi ve onun zıddını yapması mümkündür.



[16]⁽²⁰⁾ İyi (işler) olan fiiller, biri aşırı, diğeri eksik olduğu için her ikisi de kötü olan iki aşırı uç arasındaki **orta** ve **mütedil** fiillerdir. **Faziletler** de buna benzer. Çünkü onlar, biri çok aşırı, diğeri çok eksik olduğu için her ikisi de aşağı olan diğer iki durum arasında nefsin orta (**mutavassıt**) durum ve melekeleridir. Örneğin (yemekte) **ölçülülük**, birisi çok aşırı olan oburluk, diğeri çok eksik olan lezzet hissinin yokluğu arasında orta; **cömertlik**, cimrilik ve israf arasında orta; **cesaret**, (düşüncesizce) atılganlık ve korkaklık arasında orta; **nükte**, alay, oyun vs. ile, arsızlık, ahmaklık ve durgunluk arasında orta bir durumdur. **Tevâzu**, kibir ile, âdî davranış ve lâübâlilik arasında orta bir nitelik (**hulk**)tir. **Nezaket**, gurur, övünme ve kendini üstün görme ile, kendini alçaltma arasında orta; **yumuşak huy-**

luluk (el-hılm), aşırı öfke ve insanın bir şeye hiç kızmama durumu arasında orta; **hayâ**, utanmazlık ile, sıkılganlık ve şaşkınlık arasında orta; **dostluk**, asık suratlılık (hırçınlık) ve dalkavukluk arasında orta bir durumdur. Diğerleri de böyledir.

✱

[17] Orta (el-mutavassıt) ve mûtedil kelimeleri iki tarzda söylenir:

a) Kendi zatiyla orta (el-mutavassıt fi-nefsihi), **b)** Kıyasla ve başkasına izafetle (olan) orta (yani izâfî orta). **On** ile **iki** arasında orta olan **altı**, kendi zatiyla orta olana (a) bir örnek teşkil eder. Çünkü **on**'un **altı**'ya nisbetle fazlalığı, **altı**'nın **iki**'ye nisbetle fazlalığına benzer. Bu, iki taraf arasında bulunan bir «**kendi zatiyla orta**»dır. Buna benzeyen her sayı böyledir. O, bir ortadır, ne artar, ne de eksilir; çünkü **on** ile **iki** arasında orta olan (sayı), **altı**'dan başka bir sayı değildir. İzâfî (relative) orta (**b**), kendisine izafe edilen şeylerin değişmesine bağlı olarak, çeşitli zamanlarda artan ve eksilen ortadır; bir (erkek) çocuk ve çalışan yetişkin bir erkek için **mûtedil gıda** buna bir örnektir; çünkü bu, onların bedenlerinin durumunun değişmesine bağlı olarak değişir. Onların birinde mûtedil olan gıda, miktarı ve adedi, kabalığı, düzlüğü, ağırlığı ve hafifliği bakımından, genel olarak ifade edersek, kemiyeti ve keyfiyeti bakımından diğerinde orta olandan farklıdır. Bedenlere izafetle (olan) **mûtedil sıcaklık** da bunun gibidir (yani o da bedenlere göre değişir.) Aynı zamanda besin ve ilaçlardaki mûtedil ve ortanın durumu da buna benzer;⁽²¹⁾ çünkü onlar, kendileriyle tedavi edilen bedenlere, hastanın önceki âdetlerine, yılın mevsimine ve bizzat ilacın kuvvetine göre nicelikleri ve nitelikleri bakımından değişirler; hatta bir hastada, bir ilacın miktarı bile, yılın mevsiminin değişmesine bağlı olarak değişir. **Fiillerde** ve **ahlâkta** kullanılan işte bu (sonraki) ortadır. Çünkü fiillerin kemiyetlerinin, sayı ve miktar bakımından; keyfiyetlerinin, şiddet ve zayıflık bakımından fiilin fâili, objesi⁽²²⁾ ve sebebiyle münasebetine, zaman ve yere göre takdir edilmesi gerekir. Meselâ **öfke**; çünkü öfkede mûtedil, öfkelenilen kişinin durumuna, öfkeye sebep olan şeye, ilgili zaman ve yere göredir. Bunun gibi, **dövme** ve cezalar da, kemiyet ve keyfiyetleri bakımından, döven ve dövülene, dövmeye sebep olan suça ve dövmede kullanılan âlete göre takdir edilir. Diğer fiillerde de değerlendirme böyle yapılır. Her **fiilde orta**, fiilin şartlarına⁽²³⁾ göre takdir edilendir. Takdir edilmek amacıyla, farklı fiillerin kendileriyle karşılaştırıldığı şeyler, her fiilde, miktar bakımından aynı değildir. Bilâkis, örneğin, bu fiil beş şeye nisbetle, diğer bir fiil ise beş'ten daha az veya daha fazla şeye nisbetle ölçülür.

✱

[18] **Gıda** ve **ilaçlardaki orta (el-mutavassıt)**, çoğu zaman, çoğu kimseler için orta ve mütedil olduğu gibi, bazen belirli bir zamanda, bir grubun dışında diğer bir grup için ve bazen de, ister uzun, ister kısa olsun, ayrı ayrı zamanlarda ayrı ayrı bedenler için mütedil olur. Bunun gibi, fiillerdeki orta ve mütedil de, bazen çoğu zaman veya her zaman bütün insanlar veya çoğu insanlar için; bazen belirli bir zamanda, bir grubun dışında diğer bir grup için ve bazen de herhangi bir zamanda değil, belirli bir zamanda bir insan için mütedil olur.

✱

[19] Hertür ilaç ve gıdalarda orta ve mütedil olanı ortaya çıkaran ve ortaya koyan kişi, **doğtordur**. Doktorun bunu kendisiyle ortaya koyduğu (şey) ise, **tıp**'tır. Ahlâk ve fiillerde orta ve mütedil olanı ortaya çıkaran kişi, şehrin yöneticisi ve sultandır. Sultan'ın bunu kendisiyle ortaya koyduğu sanat ise, siyâsî sanat (**es-sanâ'atu'l-medeniyye**) ve sultanlık meâharetî (**el-mihnetu'l-me'lîkiyye**)dir.

✱

[20] Eskiler «şehir (**el-medîne**)» ve «ev (**el-menzil**)» terimleriyle sadece meskeni kastetmediler. Fakat, hernetür mesken olursa olsun, maddesi herneşeyden olursa olsun, her nerede bulunursa bulunsun—yerin altında veya üstünde—ister tahtadan, ister çamurdan, ister yünden ve kıldan,⁽²⁴⁾ isterse kendisinden, insanları içinde barındıran evlerin yapıldığı başka bir şeyden yapılmış olsun insanları barındıran (**yahvî**) **meskeni** ve meskenlerin barındırdığı **insanları** kastettiler.

✱

[21]⁽²⁵⁾ Ev (aile), birtakım unsurlar (**eczâ'**)dan ve belirli ortaklıklar (**iştirâkât**)dan oluşur ve onlarla meydana gelir. Bunların sayısı dört'tür: 1) Karı-koca, 2) Efendi ve köle, 3) Anne-baba ve çocuklar, 4) Malmülk ve sahibi. (Evi oluşturan) bu unsur ve ortaklıkların yöneticisi, bir bütün olarak onların ortak işler yapmalarını, tek bir amacın gerçekleşmesi ve evin, iyi şeylerle tam olarak, tesisi ve iyi şeylerin kendileri için korunması yolunda onların karşılıklı yardımlaşmalarını sağlayacak şekilde onların bir kısmını diğerleriyle birleştiren ve herbirini diğerine bağlayan, evin efendisi (**rab**) ve yöneticisidir. Buna aile reisi (**el-menziliyyu**) denir ve evdeki bu kişi, şehirdeki şehrin yöneticisine benzer.

✱

[22] Şehir ve evden herbirisi, bir insan bedeni ile karşılaştırılabilir.

Tıpkı insan bedeninin, bazısı daha üstün, bazısı daha aşağı, birbirine bitişik ve derecelere ayrılmış, herbirisi belirli bir fiili yapan, bütün fiilleri, insan bedenindeki amacın tamamlanması için, karşılıklı yardımlaşmada birleşen belirli sayıda çeşitli kısımlardan meydana geldiği gibi, şehir ve evin herbirisi de, bazısı daha aşağı, bazısı daha üstün, birbirine bitişik ve farklı derecelere sahip, herbirisi bağımsız olarak belirli bir fiili yapan, fiilleri, şehrin veya evin amacının tamamlanması için karşılıklı yardımlaşmada birleşen belirli sayıda farklı kısımlardan meydana gelir. Ancak ev, bir şehrin parçasıdır ve evler şehrin içerisinde. O halde amaçlar farklıdır. Bununla beraber, mükemmel bir hale getirilip birleştirildiklerinde, bu farklı amaçlardan, şehrin amacının tamamlanması için, karşılıklı yardımlaşma oluşur. Bu, yine **bedenle** karşılaştırılabilir: Çünkü baş, göğüs, karın, sırt, eller ve ayakların bedenle ilişkisi, şehrin evlerinin şehirle ilişkisi gibidir. Büyük organların herbirinin fiili, diğerininkinden farklıdır ve bu büyük organlardan herbirisinin parçaları, o esas organın amacının tamamlanması için, farklı fiilleriyle birbirlerine yardım ederler. Sonra mükemmel hale geldiklerinde, büyük organların farklı amaç ve fiillerinden, bütün beden amacının tamamlanması için, karşılıklı yardımlaşma oluşur. Evlere nazaran evlerin parçalarının ve şehre nazaran evlerin durumu da bunun gibidir. O halde, beden organlarında olduğu gibi, şehrin bütün parçaları, bu birleşmeleriyle, şehre ve bir kısmı vasıtasıyla diğer bir kısmının varlığının devamına yararlı olur.

**

[23] **Doktorun** hasta olan her organı, bütün bedene, çevre organlara ve onunla irtibatlı olan organlara yarar sağlayan bir sağlığa kavuşturacak bir yöntemle tedavi ettiği için, o organı, ancak, onun bütün bedenle, çevre organlarla ve onunla irtibatlı olan organlarla münasebetine göre tedavi ettiği gibi; aynı şekilde **şehrin yöneticisinin** de, şehrin parçalarından herbirine iyilik kazandıran şeyi, ne bütün şehre, ne de şehrin parçalarından herhangi birine zarar veren, bilâkis genel olarak şehre ve şehre yararlılık derecesine göre bu parçalardan herbirine yararlı olan bir iyilik hâline getirmeyi araştırmak suretiyle, ister **bir insan** gibi küçük, ister **bir aile** gibi büyük bir parça olsun, şehrin parçalarından herbirinin işini idare etmesi onu tedavi etmesi; bütün şehirle ve şehrin diğer parçalarından herbiriyle münasebetine göre, onu iyiliğe kavuşturması gerekir. Yine doktorun, bu durumu dikkate almayıp, organlardan birini sıhhatte kavuşturmayı amaçlayarak, onu, çevresindeki organların durumlarını gözönünde bulundurmaksızın, tedavi ettiğinde veya onu, diğer bütün organlara zararlı olan şeyle tedavi ederek (onu) sağlığa kavuşturup, ancak

(bu münasebetle) ne genel olarak bedene, ne de o organa yakın ve onunla ilgili olan diğer organlara yarar sağlayan bir iş yaptığında, o ve onunla ilgili diğer organların bozulduğu ve bütün beden bozuluncaya kadar zararın diğer organlara da nüfûz ettiği gibi, (şehrin yöneticisinin de aynı durumları gözönünde bulundurmadığında,) şehir de böyle olur.



[24] Bizzat kendisini ilgilendirdiği kadarıyla **fiillerde** ve **ahlâkta** orta olanı bulma gücüne sahip bir insanın varlığı kabul edilir. Tıpkı bunun gibi bir insanın yalnız kendi beslenmesini sağlayan yiyecek hususunda orta ve mütedil olanı ortaya çıkarma gücüne sahip olduğu da kabul edilir. Onun bu fiili ise, tıbbî bir fiildir ve o, tıp sanatının bir kısmı üzerinde bir güce sahiptir. O halde, bizzat kendisini ilgilendirdiği kadarıyla, ahlâk ve fiiller hususunda mütedil olanı ortaya koyan kimse de, onu, ancak siyâsî sanatın (**es-sanâ'at'îl-medeniyye**) bir kısmı üzerinde bir güce sahip olduğu için başarabilir. Bununla beraber, organlarından (belli) biri için mütedil olanı ortaya çıkarma gücüne sahip bir kişi, ortaya çıkardığı şeyin, bedenın diğer kısımlarına zararsız olmasına dikkat etmediğinde ve onun, bütün beden ve parçalarına yararlı olması sağlanmadığında, o, bozulmuş bir **tıp sanatının** bir kısmıyla iş yapmış olur. Tıpkı bunun gibi, ahlâk ve fiiller hususunda, bilhassa kendisi için mütedil olanı ortaya çıkarma gücüne sahip bir insan da, kendisinin ortaya koyduğu bu şeyde, eğer hem şehrin, hem de onun diğer kısımlarının yararını gözönünde bulundurmaz ve hatta onun farkına varmaz veya farkına vardığı halde onlara dokunacak zarara aldırış etmezse, bozuk bir **siyaset sanatının** bir kısmıyla iş yapmış olur.



[25] Şehir bazen «**zarûrî**», bazen de «**faziletli**» (ideal) olur.⁽²⁶⁾ **Zarûrî** (veya en küçük) şehir, ferdlerinin karşılıklı yardımları, sadece, insanın varlığının devamı, geçinmesi ve hayatının korunması için zarûrî olan şeyi elde etmeye hasredilen şehirdir. **Faziletli şehir**, sakinleri, insanın gerçek varlığı, varlığının devamı, geçinmesi ve hayatının korunması için gereken şeylerin en mükemmelinin elde edilmesi hususunda birbirine yardım eden şehirdir. Bazıları, bu en mükemmel şeyin, zevk veren şeylerden yararlanma; bazıları da zenginlik olduğunu düşünür. Bununla beraber, bazıları da, bu en mükemmel şeyi, onların herikisinin bileşimi olarak düşünür.⁽²⁷⁾ Fakat **Sokrat**, **Eflatun** ve **Aristo** insanın iki hayatı olduğunu düşündüler. Onlardan birincisinin varlığının devamı, beslenmeye ve varlığımızın devamı için bugün ihtiyaç duyduğumuz diğer dış

şeylere bağlıdır. Bu bizim ilk hayatımızdır. Diğer ise, öz (zât)ünün devamı için kendi dışındaki şeylere ihtiyacı olmayıp, bilâkis korunmuş olarak varlığını devam ettirmesi için kendi kendine yeterli olarak, devamı kendi özüyle olan hayattır. Bu da, âhiret hayatıdır. Onlara göre, insan, ilk ve son olmak üzere iki yetkinliğe sahiptir. Bizim için son yetkinlik, bu hayatta değil, ancak bu hayatımızda ilk yetkinliği yaşadıktan sonra, âhiret hayatında meydana gelir.

İlk yetkinlik (el-kemâl el-evvel), insanın, faziletle ilgili fiilleri yapmaksızın, sadece fazilet sahibi olması değil, bilâkis bütün faziletlerin fiillerini yapmasıdır. Katibin yetkinliği, onun yazma sanatını elde etmesi olmayıp, bizzat yazma fiilini yapması ve doktorun yetkinliği, onun sadece tıp sanatını elde etmesi olmayıp, bizzat tıpla ilgili fiilleri yapması ve diğer bütün sanatlarda da aynı şekilde olduğu gibi, yetkinlik, insanın fiilleri meydana getiren melekelerle sahip olmasında değil, bizzat o fiilleri yapmasıdır. Bu yetkinlik, bizim için, son mutluluk (es-sa'âde el-kusvâ), yani mutlak iyi olan son yetkinliği⁽²⁸⁾ meydana getirir. Bu bakımdan, o, herne zaman olursa olsun, başka bir şey için değil, sadece kendisi için tercih edilen ve istenendir. Oysa (tercih edilen) diğer herşey, ancak mutluluğa ulaşmadaki yararı için tercih edilir. Mutluluğun elde edilmesinde yararlı olduğunda, her şey, iyi ve herne şekilde olursa olsun, ona engel olan her şey, kötüdür. Onlara (adı geçen filozoflara) göre, faziletli şehir, son yetkinliğe, yani en son mutluluğa erişmek için, sakinleri arasında karşılıklı yardımlaşma bulunan şehirdir. Bu bakımdan, bilhassa onun sakinleri, diğer şehirlerin üstünde faziletlerle sahip olur. Çünkü sakinlerinin amacı, zenginliğe erişmek ve zevk veren şeylerden yararlanmak için, karşılıklı yardımlaşma olan şehirde, amaçlarına erişmek için onlar, bütün faziletlerle değil, daha doğrusu, belki tek bir fazilete bile ihtiyaç duymazlar. İşte bundan dolayı, zaman zaman aralarında uygulayabilecekleri uyum (i'tilâf) ve adalet, gerçek adalet olmayıp, ancak adalet olmadığı halde, adalete benzeyen bir şeydir.⁽²⁹⁾ Onların aralarında uyguladıkları diğer sözde faziletler de bunun gibidir.

••

[26] İlgili oldukları durumlara göre değerlendirilmiş olan orta, mütedil fiiller, mutluluğa erişmede, diğer şartlarla birlikte yararlı olmaları ve onları ortaya koyan kişilerin, mutluluğu kendisine ana hedef yapması gerekir.⁽³⁰⁾ Nasılki doktor, kendisiyle bedeni tedavi ettiği yiyecek ve ilaçlarda mütedil olanı göstermeye çalışırken, bütün dikkatini sağlığa çeviriyorsa, o kişi de, mutluluğu elde etmede ya bütün şehir halkına, ya da on-

lar arasından tek tek kişilere yararlı olabilecek şekilde, fiilleri nasıl takdir etmesi gerektiğini teemmül etmelidir.



[27] Gerçek sultan, kendisiyle şehirleri idare ettiği sanatındaki amacı ve maksadı, bizzat kendisine ve diğer şehir halkına gerçek mutluluğu vermek olan sultandır. Bu ise sultanlık maharetinin (el-mihne el-melikîyye) yegâne hedef ve amacıdır. Faziletli şehirlerin sultanının, mutlulukta şehir halkının en mükemmeli olması kesinlikle zarûridir. Çünkü şehir halkının mutluluğunun sebebi odur.



[28] Bazıları, sultanlık ve şehir yönetimindeki amaç ve maksadın büyüklük, şeref, hükmetme, emir ve nehyin yerine getirilmesi, itaat edilme, önem verilme ve övülme olduğunu düşünürler⁽³¹⁾ ve onlar şerefi, onunla elde edilen başka herhangi bir şey için değil, sadece kendisi için tercih ederler. Onlar, kendileriyle şehirleri idare ettikleri fiilleri, kendileriyle bu amaca ulaşabilecekleri fiiller haline ve şehrin kanunlarını (es-sunen) da, kendileriyle, şehir halkından, bu amacı elde edebilecekleri kanunlar haline getirirler. Onlardan bazıları, bu amaca, şehir halkı için fazileti kullanmak, onlara iyilik yapmak, onları kendilerince iyi kabul edilen şeylere kavuşturmak, iyi şeyleri onlar için korumak ve orada onları kendilerinden üstün tutmak suretiyle ulaşırlar. Böylece onlar, büyük şeref elde ederler. Onlar şerefli reisler ve reislerin en üstünüdürler.⁽³²⁾ Onlardan bazıları da, zenginlikler (in) den dolayı, şerefe kendilerinin lâyık olduklarını düşünürler ve şehir halkının en zengini olmayı, dolayısıyla şeref elde edebilmek için, zenginlikte tek olmayı amaç edinirler. Onların bir kısmı da, şerefin sadece soya bakılarak verildiğini düşünürler.⁽³³⁾ Diğerleri ise, şerefi, şehir halkını zorlamak, onları tahakküm altına almak, küçük düşürmek ve korkutmak suretiyle elde etmeye çalışır.⁽³⁴⁾

Bununla beraber, diğer şehir yöneticileri, şehirleri yönetmedeki amacın, zenginlik olduğunu düşünürler.⁽³⁵⁾ Onlar, kendileriyle şehirleri idare ettikleri fiillerini, kendileriyle zenginlik elde edebilecekleri fiiller haline ve şehir halkının kanunlarının (es-sünen)⁽³⁶⁾ da, kendileriyle şehir halkından zenginlik elde edebilecekleri kanunlar haline getirirler ve bir iyiliği tercih edecek veya o türden bir şey yapacak olurlarsa, bunu kendilerine zenginlik gelsin diye tercih ederler ve yaparlar. Zenginlikten dolayı saygı görebilmek için zenginliği tercih eden kişi ile, zengin olabilmek ve servet elde edebilmek için şerefi ve itaat edilmeyi tercih eden

kişi arasında büyük bir fark bulunduğu mâlumdur. Bu sonrakilere **âdî li-derlik ehli** adı verilir.⁽³⁷⁾

Diğer şehir yöneticileri, şehir yönetimideki amacın zevk veren şeylerden yararlanmak olduğunu düşünürler.⁽³⁸⁾ Yine diğer bir kısmı ise, onun, bunların, yani şeref, zenginlik ve zevkin herüçü olduğunu düşünürler; onları inhisar altına alırlar ve şehir halkını, zevklere ve zenginliklere ulaşabilmelerinde kendilerinin âletleri haline koyarlar. Bunlardan hiçbir, eskiler tarafından sultan olarak adlandırılmadı.

••

[29] **Sultan**, sanatıyla meşhur olsa da, olmasa da, kullanacak âletler bulsa da, bulmasa da, kendisini kabul edecek toplum bulunsa da, bulunmasa da, itaat edilse de, edilmese de, herhangibir zamanda bir şehre reis olması vâkî olduğunda, **sultanlık maharet**,⁽³⁹⁾ şehirleri yönetme sanatı ve sultanlık sanatını kullanma gücüyle sultandır. **Doktorun**, insanlar onu tanısin veya tanımasın, onun için sun'î âletler hazır olsun veya olmasın, işlerini yerine getirirken kendisine hizmet edecek halkı bulsun veya bulmasın, sözlerini kabul edecek hasta kişilerle karşılaşsın veya karşılaşmasın, tıbbî maharetinden (**el-mihne et-tıbbiyye**) dolayı doktor olduğu ve bu şeylerden hiçbirine sahip olmasa da, hekimliğinin eksilmediği gibi; sultan da, halka hükmetsin veya etmesin, saygı görsün veya görmesin, ister zengin, ister fakir olsun, bu sanatı kullanma mahareti ve gücünden dolayı sultandır.

Bazı kimseler, sultanlık maharetine sahip olan kimseye, bir şehirde itaat edilmeden ve saygı gösterilmeden, sultan adı verilmemesi gerektiği görüşündedirler. Bazıları, buna zenginlikleri de ilave eder. Bunanla beraber, diğer bazıları da, bunlara, zor kullanarak, boyun eğdirerek, dehşet ve korku saçarak yönetmeyi de ilave etme görüşündedirler. Halbuki bunlardan hiçbirisi, sultanlığın (ayrılmaz) şartlarından değildir; fakat onlar, sultanlık mahareti için bazen yararlı olabilen şeylerdir ve bu sebepten dolayı, onların sultanlık (için gerekli şartlardan) olduğu sanılır.

••

[30] ⁽⁴⁰⁾ **Nefsin nazarı** (**en-nazarî**) ve fikrî (**el-fikrî**) kısımlarından herbirine karşılık olan birer **fazileti** vardır. ⁽⁴¹⁾ **Nazarî** kısmın fazileti, nazarı (teorik) akıl, ilim ve hikmettir. Fikrî kısmın fazileti ise, ameli (pratik) akıl, ameli hikmet (**et-ta'akkul**) ⁽⁴²⁾, zihin, fikir mükemmelliği ve görüş (**zan**) doğruluğudur.

••

[31] **Nazarî** akıl, araştırma ve kıyas yoluyla değil, (bizzat) doğuştan, ilimlerin prensipleri olan küllî zarûrî öncüllerin (**el-mukaddemât**), örneğin «bütün parçadan daha büyüktür.», «bir (aynı) miktara eşit olan miktarlar, birbirlerine eşittirler» (bir şeye eşit olan iki şey, birbirine eşittir» vb.'lerinin, kesin bilgisi kendisi için meydana gelen bir **melekê (kuvve)**dir. İşte bunlar, insanın, kendilerinden başlayarak, insan(ın) yapması (**sun'**) olmaksızın var olma durumunda olan diğer nazarî varlıkların bilgisine ulaştığı şeylerdir. Bu akıl, bu ilk prensipler (**el-evâil**) kendisinde vukubulmadığında, bazen **bi'l-kuvve** (akıl) olur. Fakat onlar onda vukubulduğunda, o, **bi'l-fiil** akıl olur ve istidâdı, kendisi için hazır olan şeyi ortaya çıkarmaya yetecek kadar kuvvetlenir. Bu melekenin, kendisinde vukubulan şeyde hata yapması mümkün değildir. Bilakis ona ulaşan bütün bilgiler doğru ve kesindir; başka türlü olması mümkün değildir.



[32] «**Bilgi**» (**el-'ilm**) adı, birçok şeye verilir. Fakat **nazarî** (teorik) kısmın bir fazileti olan bilgi, varlığı ve varlığının devamı asla insan katkısına bağlı olmayan varlıkların varlığı, onlardan herbirisinin ne olduğu; zarûrî ve küllî doğru öncüllerden — kendisinde kesinlik bulunan ve doğuştan, bilgi olarak (**m'alümeten**) akılda bulunan ilk prensiplerden ⁽⁴³⁾ oluşan delillerden (onlarla ilgili bilginin) nasıl (elde edildiği konusunda) nefsdé kesinlik (**el-yakîn**)ın meydana gelmesidir. Bu bilgi iki kısımdır. **a) Birincisi**, bir şeyin varlığı, varlığının sebebi ve ne kendisinin, ne de sebebinin, şu veya bu şekilde, farklı olabileceği hakkında kendisinde kesinlik bulunan bilgidir. **b) İkincisi** ise, varlığının sebebi üzerinde durmaksızın, birşeyin varlığı ve onun farklı olamayacağı konusunda kendisinde kesinlik bulunan bilgidir.



[33] Gerçek bilgi (**el-'ilmu'l-hakîkî**), belirli bir zamanda değil, her zaman doğru ve kesin olan (bilgidir) ve belirli bir zamanda var olup, daha sonra var olamıyan bilgi değildir. Çünkü bunun aksi olursa, biz birşeyin şimdi mevcut olduğunu biliriz; fakat biraz zaman geçince, artık o belki yok olmuş olabilir; o taktirde biz onun mevcut olup, olmadığını bilemeyiz ve bizim «kesinliğimiz» (yani kesin bilgimiz) de, şüphe ve yalana dönüşür. O bakımdan, böyle olabilen şey, artık ne **bilgidir**, ne de **kesinliktir**. Bundan dolayı eskiler, bir halden diğer bir hâle değişebilen şeyin idrakini (algısını), bilgi olarak kabul etmediler. Örneğin bu insanın şimdi oturduğuna dair «bilgimiz». Çünkü onun değişmesi ve oturduktan sonra

ayağa kalkmış olması mümkündür. Daha doğrusu, eskiler, değişmesi mümkün olmayan bir şeyin varlığıyla, örneğin «üç'ün tek bir sayı olması»yla ilgili kesinliği, bilgi olarak kabul ettiler. Çünkü «üç'ün tek oluşu» değişmez. Yani herhâlükârda üç'ün çift, dört'ün tek olması mümkün değildir. Adı geçen örnek, bilgi ('ilm) veya kesinlik (yakîn) olarak adlandırılırsa, bu, mecâzî olur.



[34] ⁽⁴⁴⁾ **Hikmet**, (geri kalan) diğer bütün varlıkların varlığına ve sebebi bulunan şeylerin **yakîn** sebeplerinin varlığına sebep olan **uzak sebeplerin** bilgisidir. Yani onların varlığı hakkında kesinlik vardır; ⁽⁴⁵⁾ biz onların ne ve nasıl olduklarını, hernekadar çok olurlarsa olsunlar, o uzak sebeplerin ve onların altındaki yakîn sebeplerin varlığının sebebi olan «bir Varlık»a doğru, bir düzen içerisinde, yükseldiklerini biliyoruz. Biz şunları da biliyoruz : Bu «**Bir (varlık)**», gerçeklikte **İlk**'tir ve Onun varlığının devam etmesi, başka bir şeyin varlığına bağlı değildir; bilâkis O, başkasından varlık kazanmaksızın, kendi kendine yeterlidir; O'nun başkasından varlık kazanması, bir cisim olması veya bir cisimde bulunması, asla mümkün değildir; O'nun varlığı, diğer varlıkların varlığı dışında, farklı bir varlıktır; anlam bakımından onlarla, O'nun arasında asla ortak bir yön yoktur; aralarında bir ortak yön varsa, o da, sadece **isim** bakımındandır; yoksa o isimden anlaşılan **anlam** bakımından değil, O, ancak **bir** olabilir; hakikatte **Bir**'dir ve diğer varlıklara «birlik» veren O'dur; bu birlik, bizi, neticede her varlığın «bir» olduğu yargısına götürür; O, **İlk Hakikat (el-Hakku'l-Evvel)**'tir ve diğer şeylere gerçeklik (**el-hakika**) kazandırır; başkasından gerçeklik almaksızın, gerçeklik bakımından, Kendi kendine yeterlidir; O'nunkinden daha büyük bir olgunluk (**kemâl**)un var olması bir yana, düşünülmesi bile mümkün değildir; hiçbir varlık, O'nun varlığından daha tam, hiçbir hakikat, O'nun gerçekliğinden daha gerçek ve hiçbir «birlik» (**vahde**), O'nun birliğinden daha tam olamaz. Aynı zamanda (hikmet vasıtasıyla) biz, gerikalan diğer varlıkların O'ndan nasıl varlık (**el-vücûd**), gerçeklik (**el-hakika**) ve «birlik» (**el-vahde**) aldıklarını; onlardan herbirisinin varlık, gerçeklik ve birlikteki paylarının ne olduğunu ve diğer şeylerin anlamlarını (**eş-seyiyye**) ⁽⁴⁶⁾ O'ndan nasıl kazandıklarını biliriz. ⁽⁴⁷⁾ Bütün varlık dereceleri (**merâti-bu'l-mevcudât**)ni biliyoruz: İlk (**evvel**), orta (**evsat**) ve son (**ahîr**) bunlardandır. Sonuncular (**el-ahîra**)ın (birtakım) sebepleri vardır; fakat kendileri daha aşağıdaki bir şeyin sebepleri değildirler. Bununla beraber, ortadakiler (**el-mutavassitat**), kendilerinin üstünde bir sebebe sahiptirler ve kendileri de, kendilerinden daha aşağıdaki şeylerin sebepleridirler. İlk (**el-Evvel**) ise, kendinden aşağıda olan şeyin sebebidir, fakat kendisi, ken-

dinin üstünde başka bir sebebe sahip değildir. Aynı zamanda biz, yine, sonuncuların ortadakiler (**el-mutavassîtât**)e, ortadakilerin de **İlk**'e ulaşın-caya kadar çeşitli şekillerde nasıl yükseldiğini, sonra **İlk**'ten **tedbîr**'in nasıl başladığını ve en sonuncular (**el-evâhır**)a ulaşın-caya kadar, bir dü-zen içerisinde, diğer varlıklardan tek tek şeylere nasıl nüfûz ettiğini de biliyoruz. Bu, **hikmet**'in gerçek anlamıdır ve bu isim bazen mecazi olarak kullanılır. O halde, sanatlarda üstün ve mükemmel olan kimselere «**hu-kemâ**» adı verilir.



[35] **Amelî akıl**, insanın, çoğu şeyler (**umûr**)in tecrübesinden ve his-solunan şeyler (**el-eşyâ' el-mahsûsa**)in uzun uzadıya müşâhedesinden, gücümüz dahilindeki bireysey şeylerde tercih edilmesi veya kaçınılması gerekeni bireysel şeylerde tercih edilmesi veya kaçınılması gerekeni nazar-ı dikkate almayı insan için mümkün kılan bazı öncüller (**el-mukadde-mât**) elde etmesine vasıta olan bir meleke (**kuvve**)dir. ⁽⁴⁸⁾ Bu öncüller-den bazıları, tercih edilmesi veya kaçınılması gereken şeyleri kapsayarak, küllî hâle gelir. Bununla beraber, diğerleri, insanın müşahade etmediği, fakat üzerinde durmak istediği şeyler için örnek olarak kullanılan münfe-rid ve cüz'î önermelerdirler. Bu akıl, tecrübe meydana gelmediği sürece, ancak **bi'l-kuvve akıldır**. Tecrübe bulunduğunda ve hatırdâ tutulduğunda, o, **bi'l-fiil akıl** olur. Bi'l-fiil olan bu akıl, her vesileyle, insanın hayatın-da tecrübelerin artmasıyla artar.



[36] **Amelî hikmet** ⁽⁴⁹⁾ ister mutluluk olsun, isterse mutluluk elde etmek için gerekli olan bir şey olsun, bir insan için gerçekten büyük bir iyilik, faziletli ve şerefli bir amaç meydana getirmek için yapılan şeyde en mükemmel ve en iyi şeyleri ortaya çıkarma ve mükemmel düşün-me ⁽⁵⁰⁾ gücü (**el-kudrâtu**)dür. **Zekilik**, daha küçük bazı iyilikleri elde et-mede en üstün ve en iyi olanı mükemmel olarak ortaya çıkarma gücüdür. **Kurnazlık**, iyi olduğu zannedilen zenginlik, zevk veya şerefin gerçekleş-tirilecek büyük bir miktarı için, en mükemmel ve en iyinin ortaya çık-a-rılmasında doğru düşünme gücüdür. **Hile**, sinsilik ve riyâkârlık, iyi zanne-dilen âdî kazanç veya âdî zevkin gerçekleştirilecek kötü bir miktarı için, en etkili ve en iyi olan şeyi ortaya koyma mükemmelliğidir. Bütün bunlar sadece amaca götüren şeylerdir; fakat amaç değildirler. Bu konulardaki bü-tün düşünceler bunun gibidir. Çünkü insan, düşüncesinin hedefi olarak, arzu ettiği ve özlediği amacı sadece ortaya koyar ve ondan sonra, kendi-

sının o amaca ulaşmasına vasıta olan şeylerin syısı, mahiyeti ve niteliği üzerinde düşünür.



[37] **Hasta bedenlerin**, duyularının bozulmasından dolayı, tatlı olanı acı, acı olanı tatlı tahayyül ettikleri (zannettikleri) ve bir şeyi, sağlığa yararlı iken yararlı olmayan, yararlı değilken yararlı tasavvur ettikleri gibi, ⁽⁵¹⁾ kötü ve kusurlu kimseler de, **nefsleri** hastalandığında, kötü fiilleri iyi, iyi fiilleri kötü zannederler. Ahlâki faziletlerle faziletli olan insan, daima, gerçekten iyi olan amaçları arzular, özler ve onların kendinin amacı ve maksadı haline getirir. Kötü kişi ise, daima, gerçekten kötü olan amaçları arzular, fakat nefsinin hastalığından dolayı, onların iyi olduğunu zanneder. Bu bakımdan **amelî hikmete** sahip olan kişinin, kendisinde bulunan faziletle, bu amacı doğru olarak elde edebilmesi ve düşünce mükemmelliğiyle de bu amaca sevkeden şeyi doğru bir şekilde kazanabilmesi için, ahlâki faziletlerle faziletlenmiş olması gerekir; ⁽⁵²⁾ (zekî insan, kötü ve kusurlu olan kurnaz ve hilekâr insan da böyledir) ⁽⁵³⁾.



[38] **Amelî hikmet (et-ta'akkul)**in birçok çeşidi vardır. **Aile (el-men-zil)** nin yönetilmesinde rol oynayan şey üzerinde düşünme mükemmelliği bunlardandır. Bu, **aile ile ilgili** amelî hikmettir. Şehirlerin yönetiminde başvurulmuş en etkili metod üzerinde düşünme mükemmelliği de bunlardan biridir; bu da, **siyasetle ilgili** amelî hikmettir. Mutluluğu elde etmede iyi ve gerekli olan zenginlik, büyüklük (**celâle**) vb. beşerî iyilikleri elde etmek suretiyle, üstün bir maaşete kavuşmak için gerekli olan en iyi ve en üstün şey üzerinde düşünme mükemmelliği de bunlardan biridir. Diğer bir tür de, **istişâre** ile ilgilidir. Yani ortaya çıkarılan şey, bir insan tarafından bizzat kendi yararına kullanılmak için değil, bilâkis ya bir ev, bir **şehir** idaresi veya başka bir konuda diğer birine öğüt vermek içindir. Diğer biri de özel bir türdür. Yani genellikle düşmana ve muhâlife karşı koymada veya onu uzaklaştırmada rol oynayacak doğru ve mükemmel bir fikir ortaya koyma gücüdür. İster az, ister çok olsun, bir insanın ilgilendiği her şeyde bir **amelî hikmete** ihtiyaç duyması da buna benzer. Bu, insanın yaptığı işe bağlıdır. Çünkü eğer o, çok veya önemliyse, insan daha kuvvetli ve daha tam bir amelî hikmete ihtiyaç duyar. Halbuki o, az veya önemsizce, insan biraz amelî hikmetle yetinir. **Amelî hikmet**, aynı zamanda, halk (**cumhûr**)ın **akıl** olarak adlandırdığı şeydir. Bu meleke (**kuvve**) bir insanda bulunduğunda, o kişiye akıllı (**âkil**) adı verilir.



[39] Doğru görüş (ez-zannu's-savâb), bir insanın birşeyi her müşâhede edişinde, görüşünün, daima, müşâhede edilen o şeyin, olduğundan başka şekilde olmasının imkansızlığının doğruluğunu bulmasıdır.



[40] Zihin, alışlagelen (el-m'utâd) görüşlerin ihtilaf halinde bulunduğu konuda doğru hükmü bulma gücü ve tashih etme kabiliyetedir. Bu da, doğru görüşü ortaya çıkarmada mükemmellik (el-cevde)tir. O halde bu da, bir çeşit ameli hikmettir.



[41] Fikir mükemmelliği (cevdetu'r-r'ay), bir insanın, fikirlere veya mükemmel fikirlere sahip olması, yani fiillerinde iyi ve faziletli olması; (sonra fikirlere sahip olması ve) sözleri, fikirleri, istişâreleri defalarca denenmiş, onları kullandığında, kendisini övülmüş sonuçlara götüren, sağlam ve doğru sözler, fikirler ve istişâreler olarak bulunmuş olması ve bu bakımdan, yani onda genellikle görülen doğruluktan dolayı, sözünün makbul (söz) olması ve neticede de, onun meşhur fazileti, sağlam yargı ve istişâresi, onu, söylediği veya gösterdiği bir şeyde, delil ve kanıt ihtiyacı duymaktan alıkoymasındır. Bir insanın, düşünciyi (fikri) doğru hale getirip, onun doğruluğu üzerinde durmasının, ancak ameli hikmet vasıtasıyla olduğu âşikardır. O halde bu da, bir tür ameli hikmettir.



[42] Üzerinde düşündüğü şeyi ortaya koyarken, düşünen şahıs tarafından kullanılan prensipler (el-usûl) iki kısımdır: Bunlardan birincisi, bütün halktan veya çoğunluktan alınmış meşhur şeylerdir. İkincisi, tecrübe ve müşâhede ile elde edilen şeylerdir.



[43] Basit insan (el-ğumr), tercih edilmesi veya kaçınılması gereken meşhur şeyler hakkında sağlam hayal gücüne sahip olan, fakat tecrübeyle bilinmesi gereken ameli şeyler hakkında hiç tecrübesi olmayan insandır. İnsan, bir sınıf işte bazen basit (el-ğumr) olur, fakat diğer bir sınıfta basit olmaz.



[44] Şaşkın insan (**el-Hayrân**), tercih edilmesi veya kaçınılması gereken şeyler hakkında, dâima, meşhur olan ve âdet haline gelen şeylerin zıddını tahayyül eden insandır. Bundan başka, bazen onun, algılanabilen şeyler (**el-mahsûsât**) in çoğunda, mevcut olan diğer şeylerde meşhur olanın zıddını tahayyül ettiği de olur.



[45] Ahmak insan (**el-humk**), meşhur şeylerle ilgili tahayyülü sağlam olan, edinilmiş tecrübeleri bulunan, arzu ettiği ve özlediği amaçlarla ilgili tahayyülü sağlam olan insandır. O, devamlı, kendisini bu amaca ulaştırmayan şeyin, ona ulaştıracağını veya o amaca ulaştıran şeyin, ulaştırmadığını zannetmesine sebep olan bir görüşe sahiptir. O halde onun işi ve istişâresi, daima, bozulmuş görüşünün tahayyül ettirdiği şeye bağlıdır. Bu sebepten dolayı, ahmak, ilk bakışta zeki (**âkıl**) insan görünümüne sahiptir ve amacı doğru bir amaçtır, fakat kendisi sıkıntıya düşmeyi amaçlamadığı halde, genellikle onun bu görüşü onu sıkıntıya düşürür.



[46]⁽⁵⁴⁾ **Zekâ** (sür'at-i intikâl), bir şeyi, zamanla ifade edilemeyen bir süratle veya kısa bir zaman içerisinde, çabukça sezme (**hads**) mükemmeliğidir.



[47] Hem amelî hikmetin, hem de zekiliğin, bir insanın doğuştan getirdiği, **tabîî kullanışa** ihtiyacı vardır. Bir insan, tam bir amelî hikmet için hazır olarak, yaratılıp, sonra aşağılıklara alıştırılırsa, o insan değiştirilir, farklı bir karektere sahip olur ve amelî hikmet yerine, kurnazlık, riyâkârlık ve hilekârlık ortaya çıkar.⁽⁵⁵⁾



[48]⁽⁵⁶⁾ Bazıları, insanların amelî hikmetlilerine **hukemâ** adını verirler. **Hikmet**, en mükemmel (faziletli) varlıkların en mükemmel (faziletli) bilgisidir.⁽⁵⁷⁾ Zira **amelî hikmet** ile sadece beşerî şeyler elde edildiği için, insan, dünyadaki şeylerin ve varlıkların en üstünü (faziletlisi) olmadıkça,⁽⁵⁸⁾ hikmetin bulunmasına gerek yoktur. İnsan böyle olmadığı için, amelî hikmet de, hikmet değildir; ona bu ad, ancak mecaz ve teşbihle verilmiş olabilir.



[49] **Hikmet**, bilhassa, her en son varlığın⁽⁵⁹⁾ en son **sebebini** bildiğine; insanın, kendisi için var olduğu **en son amaç** mutluluk olduğuna,⁽⁶⁰⁾ ve bu amacın, o sebeplerden biri olduğuna⁽⁶¹⁾ göre, o halde **hikmet**, insana gerçek mutluluğu bildiren şeydir. Yine **hikmet**, geri kalan diğer varlıkların, fazilet ve yetkinliği (**el-kemâl**) kendisinden aldıkları ilk **Bir** (**el-vâh'd el-evvel**)'i, tekbaşına bildiğince; bu varlıklardan herbirinin, bunları O'ndan nasıl aldıklarını; onlardan herbirisinin, yetkinlikten ne kadar pay aldıklarını ve insanın da, ilk **Bir**'den yetkinlik alan varlıklardan biri olduğunu bildiğine göre, o halde hikmet, insanın **İlk**'ten aldığı en büyük yetkinliği, yani mutluluğu da bilir.

Öyleyse **hikmet**, insana gerçek mutluluğu, **amelî hikmet** de mutluluğu elde etmek için yapılması gereken şeyleri bildirir. O halde bu ikisi, insanın yetkinliğe erişmesinde (rolü olan) iki temel unsurdur. Öyle ki, hikmet, en son amacı ve amelî hikmet ise, kendisiyle bu amaca ulaşılacak şeyi verir.



[50] **Hitabet**, tercih edilmesi veya kaçınılması gereken mümkün şeylerin herbirisinde, (başkalarını,) en mükemmel olarak **ikna** edebilecek şekilde konuşma gücüdür. Fakat bu güce sahip olan **faziletli kişi**, onu iyi işler için kullanır. **Kurnaz kişiler** onu kötü işler için kullandıkları halde, amelî hikmete sahip olan kişi, onu hem iyi, hem de kötü şeylerde kullanır.



[51] Hayâl gücüne dayanan bir etki meydana getirmedeki mükemmellik (yani **iyi hayâl ettirme**), ikna etme mükemmelliği (yani **iyi ikna etme**) değildir. Bunlar arasındaki fark şudur: İkna etme mükemmelliği, duyan kimsenin, (bir gerçeği) tasdik ettikten sonra, birşeyi yapmasını amaçlar. Bununla beraber, bir insanın, gerçekten nefrete sebep olan şeye benzeyen bir şeyi gördüğünde, bunun nefrete yol açan şey olmadığından emin olduğu halde, ondan nefret ettirildiği gibi, bu tür bir etki meydana getirme mükemmelliği de, gerçeği tasdik etmeden bile, işiten kimsenin nefsinin hayâl edilen şeyi aramaya kalkması veya ondan kaçınması, ona doğru sürüklenmesi veya ondan nefret etmesini amaçlar. Hayâl gücüne dayanan etki meydana getirmede mükemmellik, öfke ve zevke, korku ve güvene sebep olan, nefsi yumuşatan ve sertleştiren hususlarda ve **nefsin bütün tutkularında** kullanılır. ⁽⁶²⁾ Hayâl gücüne dayanan bir etki meydana getirmede mükemmelliğiyle, bir insanın bir şey hakkındaki bilgisi, her-

nekadar o şeyle ilgili tahayyülünün zıddını gerektiriyorsa da, onun, o şeyi yapmak için harekete geçirilmesi ve ona doğru çekilmesi amaçlanır. Birçok insan, ya doğuştan bir (şeyle ilgili) düşünceleri olmadığı veya işlerinde düşünmeyi reddettikleri için, o şeyi, düşünmeyle değil, ancak tahayyül ile ya sever, ya ondan nefret eder, ya onu tercih eder, ya da ondan kaçınır.



[52]⁽⁶³⁾ Bütün **şiiir**lerle, ancak, birşeyin hayâl gücüne dayanan mükemmel bir etkisinin meydana getirilmesi amaçlanır. Onlar **altı çeşittir**: Üçü, övülmüş; üçü de, kötülenmiştir. Övülen bu üçten **biri**, kendisiyle, düşünme melekesinin (**el-kuvve en-nâtika**) islahı, onun fiillerinin ve düşüncesinin, mutluluğa doğru (mutlaka) yöneltilmesi; ilâhî şeylerin (**umûr**) ve iyi fiillerin hayâl gücüne dayanan bir etkisinin meydana getirilmesi; faziletlerin hayal gücüne dayanan bir etkisini meydana getirmede ve onları tasvib etmede, kötü işleri ve eksiklikleri kötülemede ve onları küçük düşürmede mükemmellik amaçlanandır. **İkincisi**, kendisiyle, nefsin kuvvetle ilgili ârazlarının islâh edilmesi ve düzeltilmesi ve onların, mütedil hâle gelip, aşırı olmaktan çıkıncaya kadar kırılması amaçlanandır. **Nefsin bu ârazları**: Öfke, kibir, zulüm, küstahlık, şeref ve tahakküm sevgisi, hırs vb. dir. Bu özelliklere sahip olanlar, bu tür **şürler vasıtasıyla**, onları kötü işlerde değil, iyiliklerde kullanmaya sevkedilirler. **Üçüncüsü**, kendisiyle, nefsin zaaf ve gevşeklikle ilgili ârazlarının, yani şehvet, âdî lezzetler, nefsin yanlışlık ve gevşekliği, merhamet, korku, endişe, keder, mahcubiyet, lüks, yumuşaklık vb. nin, **mütedil** hâle gelinceye kadar bastırılması ve aşırılıktan vazgeçmesi için, iyileştirilmesi ve düzeltilmesi amaçlanandır. Bu özelliklere sahip olanlar, onları, kötü işlerde değil, iyiliklerde kullanmaya sevkedilirler. Kötülenen üç tür ise, övülen diğer üç türün zıddıdır. Çünkü bu, diğerinin düzelttiği şeyin hepsini bozar ve onu mütedillikten **aşırılığa** götürür. Melodi (**elhân**) ve şarkıların (**eğânî**) (farklı) türleri, **şiiirin** (farklı) türlerine uyar ve onunla aynı bölümlere sahiptir.



[53] **Faziletli şehrin** bölümleri beştir; En faziletli olanlar mütercimler (lisan sahipleri) ölçüm işleriyle uğraşanlar, mücâhidler ve zenginler. O halde en faziletli olanlar, hukemâ, amelî hikmete sahip olanlar ve büyük meseleler hakkında görüş sahibi olanlardır. Bundan sonra din temsilcileri (taşıyıcıları)⁽⁶⁴⁾ ve mütercimler, yani hatipler, edipler, şairler, müzisyenler, kâtipler ve sayıları bunlara ulaşan diğer kişiler gelir. Ölçüm işleriyle

uğraşanlar, muhâsebeciler, mühendisler, doktorar müneccimler vb. dir. Mücâhidler ordu, bekçiler ve bunlardan sayılan diğer kişilerdir. Zenginler ise, çiftçiler, çobanlar, tüccarlar vb. şehirde servet kazanan diğer kişilerdir.



[54]⁽⁶⁶⁾ Bu şehrin reisleri ve yöneticileri dört çeşittir:⁽⁶⁷⁾ **A) Gerçek sultan.** Bu, **ilk reistir**⁽⁶⁸⁾ ve şu altı şartı hâizdir.⁽⁶⁹⁾ **a)** Hikmet, **b)** Tam pratik hikmet, **c)** (Başkalarını) ikna edebilme mükemmelliği, **d)** Hayâlî bir etki meydana getirme mükemmelliği (**iyi hayâl ettirme**), **e)** Bizzat cihâda katılma gücü, **f)** Bedeninde, cihâd'la ilgili işlerde hazır bulunmasını engelleyen bir şeyin bulunmaması. Kendisinde bütün bunlar birleşen kişi, **örnek** (insan) dır, yani bütün gidiş ve fiillerinde taklîd edilecek, sözleri ve tavsiyeleri kabul edilecek bir insandır. Şehirleri, **kendi düşünce** ve arzusuna göre yönetmek bu kişinin hakkıdır. **B) İkinci durum şudur:** Kendisinde bu şartların hepsi toplanan hiçbir kişi bulunmaz; fakat bu şartlar, bir topluluğu oluşturan kişilerde **ayrı ayrı** bulunur,⁽⁷⁰⁾ yani onlardan biri, amacı, ikincisi, bu amaca götüren şeyi verir; üçüncüsü, başkalarını) ikna etme ve hayâlî bir etki meydana getirme mükemmelliğine sahip olur; diğer biri ise cihâd etme gücüne sahip olur. İşte o zaman, bu topluluk, hep beraber, sultanın yerini alır. Onlar, **en iyi reisler**, faziletli kişiler adı ile anılırlar. Onların idare sistemi de, **en faziletlilerin idaresi** adını alır.

C) Üçüncüsü, bunların da bulunmadığı durumdur. Bu taktirde, şehrin reisi, kendisinde şu şartlar bulunan kişidir.⁽⁷¹⁾ **a)** İlk imamların kabul ettikleri ve şehri yönetirken uyguladıkları eski kanun ve âdetler (**es-sünen**) i bilmek; **b)** Daha öncekilerin bu âdetlerdeki amaçları gözönünde bulundurulduğunda, onların, uygulanmaları gereken yerleri ve durumları mükemmelce ayırd edebilmek; **c)** Sözü (**el-mahfûza**) ve (ya) yazılı (**el-mek-tûbe**) olan eski âdetlerde kapalı bulunan kısımları yine oradaki eski âdetlerin (**es-sünen**) örneğini taklid ederek, açıklığa kavuşturabilme gücüne sahip olmak; **d)** Şehrin imarını korumak için, zaman zaman meydana gelen ve eski âdetlerde bulunduğu gibi olmayan olaylarda mükemmel bir fikir ve **amelî** (pratik) **hikmet** sahibi olmak; **e)** **Hitâbet**, (başkalarını) iknâ ve hayal gücüne dayanan bir etki meydana getirme mükemmelliğine (**cevde**) sahip olmak; **f)** Aynı zamanda, **cihada** katılabilme gücüne de sahip olmak.⁽⁷²⁾ İşte böyle birine, kanuna göre sultan (**melik es-sünne**) ve onun yönetimine de kanûnî sultanlık (**mülken sünniyyen**) adı verilir.

D) Dördüncü durum, bütün bu şartları kendisinde toplayan hiçbir kişinin bulunmadığı, fakat bu şartların bir topluluğu oluşturan ferdlerde

ayrı ayrı bulunduğu ve bu topluluğun, hep beraber, **kanuna göre sultan'ın** yerini aldığı durumdur. Bu topluluğa, **kanuna göre reisler (ruesâ' es-sün-ne)** adı verilir. (73)



[55] Şehrin bölümlerinden herbirinde : (a) O grubun fertleri arasında üzerinde başka hiçbir reisin bulunmadığı **bir reis**, (b) Asla hiçbir kimse üzerinde yönetim (hakkı) bulunmayan **bir tebea**, (c) Kendisinden aşağıda bulunanların **reisi** ve kendisinin üzerinde bulunanların **tebeası** olan biri vardır.



[56] **Faziletli şehirdeki sınıflar (el-merâtib)**, birbirleri üzerinde farklı şekillerde önceliklere sahiptirler.

A) Bir insan, yaptığıyla bir amaca ulaşmak için bin iş yapar; fakat onu yaparken, bir fiilin sonucu olan bir şeyi kullanır; o **sonuç** ise, daha önce diğer bir insanın düzenlediği ve ortaya koyduğu iyi bir şeydir. Bu durumda birinci kişi, **reistir** ve şehirde ikinci kişiden önce gelir. **Binicilik** (sanatı) bunun bir örneğidir. Bu sanatın amacı, silâh kullanmada üstünlüktür. Bunun örneği, **dizgin yapma sanatının** sonucu olan dizginleri ve eyeri kullanan, bir binicidir. Buna göre, bu binici, eyer ustasından ve aynı zamanda da atın terbiye edicisinden önce gelen bir reistir (yani onun rütbesi, eyercinin ve at eğiticisinin üstündedir). Diğer işler ve sanatlarda da durum böyledir.

B) Aynı amaca sahip olan iki insandan birisi, bu amacın hayâl gücüne dayanan bir etkisini meydana getirebilmede (**yani o amacı iyi hayal ettirmede**) daha iyi, **fazilet** bakımından daha mükemmel, kendisinin, bu amaca ulaştıracak her şey ortaya çıkarmasına vasıta olacak **amelî hikmete** sahip ve bu amacı gerçekleştirirken diğer şeyleri kullanmaya daha iyi adapte olmuş olursa, o zaman bu kişi, bunlara sahip olmayan ikinci kişi üzerinde reistir, yani rütbesi ondan üstündür. Amacı kendiliğinden tahayyül eden, fakat amacın, kendisiyle elde edileceği her şeyi başaracak mükemmel düşünceye sahip olmayan kişi (nin derecesi) de onun altındadır. Bununla beraber, ona, yapması gereken bazı şeylerin bir taslağını çizmek (örneğini göstermek) suretiyle, bir **düşünme başlangıcı** verildiğinde, o, kendisi için taslağı çizilen şeyin verilen örneğini taklid eder ve gerisini çıkarır. Amacı kendiliğinden tahayyül edemeyen, aynı zamanda hiçbir görüşü de bulunmayan, fakat ona amaç verilip ve bu amaç, muhayyilesine sunulduktan (yani ona tahayyül ettirildikten) sonra, bir dü-

şünme başlangıcı verildiğinde, geri kalan şeylerde, kendisi için taslağı çizilen şeyin örneğini taklîd edebilen ve işi yapan veya ondaki diğer bir işe girişen kişi(nin derecesi) de onun altındadır. Amacı, tahayyül edemeyen, hiçbir düşüncesi olmadığı gibi, bir düşünce başlangıcı verülse bile gerisini çıkaramayan kişi(nin derecesi) de, ondan aşağıdır. Fakat bu (kişi), bu amacı elde etmek için yapması gereken şeyle görevlendirilir. se, bu fiilin, kendisini hangi amaca götüreceğini bilmesi bile, bu görevleri hatırlar ve daima mütevazî, terbiyeli, görevlendirildiği bütün şeyleri yerine getirmede süratli ve bu şeyi, görevlendirildiği şekilde yapmaya iyice yatkındır. Diğer kişiler, **tebea** ve(ya) efendi (**reis**) oldukları halde, bu kişi, şehirde daima bir efendi değil, bir **hizmetçi**, daha doğrusu, doğuştan bir **köledir**. Köle ve hizmetçinin, yapmakta maharetli olduğu herşeyde, **reisin** de, ondaki, başka birşeyi kullanmada maharetli olması gerekir.

C) Üçüncü durum ise şöyledir: İki kişiden herbirisi bir fiili yaparken, orada, üçüncü bir şahıs, bir amacı tamamlamada onların fiillerini kullanır; fakat bu iki kişiden birisi, üçüncü kişinin amacını tamamlamak için, bu şeyi daha şerefli ve daha gerekli olarak yapar. İşte fiili daha şerefli ve daha gerekli olan bu adamın derecesi, o amaçla ilgili daha basit ve daha az gerekli olan fiilden sorumlu kişinin derecesinden daha üstündür.



[57] Şehrin kısımları ve kısımlarının dereceleri (**merâtib**) **sevgi** (bağı)yle birbirleriyle birleştirilir ve birbirlerine bağlanır. Onlar, adalet ve âdil fiillerle kontrol edilir ve korunur. **Sevgi**, bazen **tabîi** (doğuştar.) olur; anne ve babanın çocuğu için olan sevgisi gibi; bazen de başlangıcı, kendisini sevginin izlediği irâdî şeylerde bulunmasından dolayı **iradeyle** olur. İradeyle olan sevgi, üç şekilde olur: **Birincisi**, fazilete iştirakle, **ikincisi**, menfeat için; **üçüncüsü**, zevk için. **Adalet**, sevgiye tâbidir. Bu şehirde sevgi, **önce fazilete iştirak** nedeniyle meydana gelir. Bu iştirak, düşünce ve fiillerle ilgilidir. İştirak edilmesi gereken düşünceler üçtür: **a)** Başlangıç (**el-mebde'**) ile ilgili düşünceler, **b)** Son (**el-muntehâ**) ile ilgili düşünceler ve **c)** Başlangıç ile son arasında bulunanla ilgili düşünceler. Başlangıç hakkında görüş birliği (a) Allah, rûhânî varlıklar, ⁽⁷⁴⁾ örnek olan iyi insanlar, dünyanın ve onun parçalarının nasıl bağladığı, insanın nasıl meydana geldiği, sonra, âlemin parçalarının dereceleri, onların karşılıklı münasebetleri, Allah'a ve rûhânî varlıklara göre yerleri ve Allah'a ve rûhânî varlıklara göre insanın yeri vb. konular hakkında görüşlerinin birleşmesidir. İşte bu, başlangıçtır. ⁽⁷⁵⁾ Son ise, mutluluktur (b). Bu ikisi arasında bulunan şey de, kendileriyle mutluluk elde edilen fiillerdir (c). Bu şehrin sakinlerinin

görüşleri, ⁽⁷⁶⁾ bu şeyler üzerinde birleşip, kendileriyle karşılıklı olarak mutluluk elde edilen fiillerle tamamlandığında, orada zaruri olarak, **karşılıklı sevgi** ortaya çıkar. Sonra, onlar aynı yerleşme yerinde birbirlerinin komşusu oldukları, bazıları diğerlerine muhtaç olduğu ve bazıları diğerlerine yararlı oldukları için, orada **çıkara dayalı** bir sevgi ortaya çıkar. Sonra onların faziletlere iştiraklerinden, bazılarının diğerlerine yararlı olmalarından ve bazılarının diğerlerinden zevk almalarından dolayı, orada yine **zevke dayalı** bir sevgi meydana gelir. Öyle ki, bu sevgi vasıtasıyla onlar birleşirler ve birbirlerine bağlanırlar.



[58] **Adalet**, herşeyden önce, şehir halkının ortak (**el-müştereke**) olduğu iyi şeylerin, onların hepsinin arasında paylaştırılmasında ve sonra da, onlara arasında bölüştürülen bu şeylerin korunmasında olur. ⁽⁷⁷⁾ Bu iyi şeyler güven, servet, şeref, rütbe ve şehir halkının ortak olması mümkün olan diğer şeylerdir. Çünkü şehir halkından herbirisinin, hak-kettiğine eşit bir ölçüde, bu iyi şeylerden birer payı vardır. O halde onun, ondan az veya çok olması adaletsizlik (**cevr**)tir. Az olması, kendi aleyhine; çok olması, şehir halkının aleyhine ve belki onun yine az olması, aynı zamanda şehir halkının da aleyhine bir adaletsizliktir. Taksim edilip herkesin payı kararlaştırıldıktan sonra, ya bu payı onun (yani sahibinin) elinden çıkarmamak suretiyle, veya eğer çıkarılacaksa, çıkarılan paydan dolayı, ne ona, ne de şehre bir zarar dokunmasını temin eden şartlar ve durumlar vasıtasıyla, herkesin payının kendisi için korunması gerekir. İn sanın iyi şeylerdeki payı elinden çıktığında, o, ancak, ya satış, bağışlama ve değiştirmede olduğu gibi, kişinin kendi isteğiyle ya da soyulmada ve gaspedilmede olduğu gibi, kişinin isteği dışında olur. Heriki durumda da, şehir halkının elinde bulunan iyi şeylerin, onlar için korunmuş olarak kalmasını sağlayan garantiler (**Şerâit**) mevcut olması gerekir. Bu da, ancak, onun gönlü olarak veya olmayarak elinden alınan şeyin bir bedelinin; ya onun elinden alınanla aynı cinsten, ya da başka bir cinsten (kıymetçe eşit olan diğer) bir benzerinin, ona iâdesiyle olur ve iâde edilen şey ise, tek kişiye, ya da şehir halkına iâde edilir. (Kıymetçe) eşit olan, bu her iki tarzdan hangisiyle iâde edilirse edilsin, **adâlet**, daha önce paylaştırılmış olan iyi şeylerin, şehir halkı için korunmuş olarak bâki kalmasını sağlayan şeydir; **adâletsizlik** ise, bir insanın iyi şeylerdeki payının, ya bizzat o kişiye, ya da şehir halkına onun (kıymetçe eşit olan) bir bedeli iâde edilmeksizin elinden çıkarılmasıdır. Bundan başka, iâde, kişiye yapıldığında, o, ya şehre yararlı olmalı, ya da ona zararlı olmamalıdır. İyi şeylerdeki payının, bizzat kendi elinden veya başkasının elinden çıkarılmasna sebep

olan kişi de, şehir zararlı olduğunda, adaletsizdir ve engellenir. Birçok engelleme durumlarında kötölük etmek ve ceza vermek gerekir. (Kişiye uygulanacak) kötölükler ve **cezarlar**, her adaletsizlik, **uygun** bir ceza ile karşılanabilecek şekilde, takdir edilmelidir. Adaletsizlik yapan kişiye, yaptığı adaletsizliğe eşit bir kötölükle karşılık verildiğinde, adalet uygulanmış olur. (Ona, yaptığından) daha fazla bir şeyle karşılık verildiğinde, bir ferd olarak onun aleyhinde, daha az bir şeyle karşılık verildiğinde ise, şehir halkının aleyhinde ve belki daha fazla bir şeyle karşılık verildiğinde de, şehir halkının aleyhinde bir adaletsizlik (**cevr**) olur.



[59] Bazı şehir yöneticileri, şehirde meydana gelen bütün adaletsizlikler (**cevr**)in, şehir halkı aleyhine bir adaletsizlik olduğunu; diğer bazıları ise, adaletsizliğin, bilhassa sadece kendisine adaletsizlik yapılan kişiyi ilgilendirdiğini düşünürler. Bazıları, **adaletsizliği** iki kategoriye ayırır: **Birincisi**, bilhassa ferdleri ilgilendiren adaletsizliktir; bununla birlikte, onlar bunu, aynı zamanda, şehir halkı aleyhine bir adaletsizlik haline getirmişlerdir. **İkincisi**, özellikle ferdi ilgilendiren ve (onun üzerinden) şehir halkına geçmeyen adaletsizlik olarak kabul edilendir. Bu bakımdan bazı şehir yöneticileri, kendisine adaletsizlik yapılan kişi affetse bile, suçlunun affedilmesi gerektiğini düşünmezler. Bazıları ise, kendisine adaletsizlik yapılan kişi affettiğinde, suçlunun affedilmesi gerektiğini düşünürler. Diğer bazıları da, bazısının affedilmesi, bazısının affedilmemesi görüşündedirler. Yani suçlu gruba verilmesi gereken cezanın, şehir halkından dolayı değil, bizzat kendisine adaletsizlik yapılan kişiden dolayı olduğu düşünüldüğünde, ve kendisine adaletsizlik yapılan kişi de adaletsizlik yapanı affettiğinde, başka herhangi bir kişi tarafından bu ceza talep edilemez; bu cezanın, şehir halkı ve bütün insanlardan dolayı olduğu kabul edildiğinde ise, kendisine adaletsizlik yapılan kişinin affetmesi nazarı dikkate alınmaz.



[60] «**Adalet**» terimi, bazen daha genel bir anlamda söylenir, yani bir insanın, herne fazilet olursa olsun, faziletli fiilleri, başkalarıyla ilgili olarak, kullanması anlamında kullanılır. Bölüştürmedeki ve bölüştürülmüş olanı korumadaki adalet, daha genel bir adalet türüdür ve daha özel olan, daha genel olanın adıyla anılır.



[61] İster **hizmetçi** sınıfında (**mertebe**) olsun, ister efendi (**ruâse**) sınıfında olsun, faziletli şehirdeki her insan, kendisine, sâdece bizzat kendisinin meşgul olduğu bir tek sanat ve uğraştığı bir tek iş tahsis etmiş olmalı ve bunun ötesine de geçmemelidir. Şu üç sebepten dolayı, faziletli şehirdeki insanlardan hiçbirinin, birçok işin ve tek bir sanattan daha fazla bir sanatın peşinden gitmesine müsâde edilmez : a) Her insan, her zaman, her iş ve sanat için elverişli değildir. Daha doğrusu, bir insan, bazen, diğer bir işten ziyade, belirli bir iş için, diğer bir insandan daha elverişli olur. b) Bir iş veya bir sanatla uğraşan her insan, kendisini ona vakfedip, çocukluğundan itibaren, başka herhangi bir şeye değil, sadece ona yöneldiğinde, onu daha mükemmel, daha tam olarak yapar ve o işte daha ehliyetli, daha becerikli hâle gelir. c) Birçok işlerin belirli zamanları vardır. Bunlar ertelendiğinde, bu işler yapılmaz. Bazen, aynı zamanda yapılacak iki işin bulunduğu da olur; eğer bir insan onlardan biriyle uğraşırsa, diğer birisi için hiç vakti olmaz ve ikinci bir fırsat da bulunmaz. Bu sebepten dolayı, her bir işe, bir insan tahsis edilmelidir ki, onlardan herbirisine, zamanında, yetişilsin ve yapılması başarılabilsin.



II. BÖLÜM

[62] Şehrin tedbir(li olmak için yaptığı) hazırlık (**'udde**), (kurduğu fon), işi, servet kazanmak olmayan gruplar için yapılan bir hazırlıktır. Böyle olan kimseiler, yani herşeyden önce ve bütün şehir yöneticilerinin görüşüne göre, paranın, kendilerine sarfedilmesi gerektiği kişiler, şehrin, mesleklerinin amacı, ilk fırsatta, para kazanmak (ve zenginlik elde etmek) olmayan kısımlarıdır. Meselâ, din görevlileri (**hamelete'd-din**) kâtipler (**küttâb**) vb.leri ⁽¹⁾ (Çünkü bunlar, şehrin en önemli kısımlarındandır; paraya ihtiyaçları vardır) ve bunlardan başka, bazı şehir yöneticilerinin görüşlerine göre, sakatlar ve para kazanmaya gücü olmayanlar. Bazıları şehirde, hiçbir sakatın ve herhangi bir şekilde herhangi bir yararlı iş göremeyen hiçbir kimsenin terkedilmemesi gerektiğini düşünürler. Bazı şehir yöneticileri de, şehirde, birisi, mesleklerinin amacı ilk fırsatta para kazanmak olmayan kişiler için, diğeri de sakat'lar vb.leri için olmak üzere, iki fon (**'uddeteyn**) kurmaları gerektiği görüşündedirler. Bu paranın, nereden ve hangi yollarla elde edilmesi gerektiğinin de araştırılması gerekir.



[63] Savaş, ya (a) şehre dışarıdan gelen düşmanı uzaklaştırmak ve ya (b) şehrin dıştan hak ettiği bir iyiliği, onu elinde bulunduranlardan almak, ⁽²⁾ ya da (c) bir kavmi, başkaları için değil, kendileri için en iyi ve en yararlı olanı kendiliklerinden bilmeyip, onu bilen ve kendilerini ona sözle dâvet edenlere itaat etmediklerinde, ona sürüklemek ve zorlamak için olur. Veya (d) savaş, kendileri için en iy ve en yararlı şeyin dünyadaki rütbelerinin, kölelik olması gerekenlerden, kulluğa ve köleliğe boyun eğmeyenlerle; ya da (e) şehir halkından olmayan ve kendilerine karşı şehrin kazanılmış bir hakka sahip olduğu ve bu hakkı, onlardan esirgeyen kişilerle yapılır. ⁽³⁾ Bu, şu iki şeyden herikisi için gerekli olan bir şeydir. Bunlardan birisi, şehrin iyiliğini elde etmedir (b). Diğeri, ise, onların adâlet ve insafı (**en-nasafe**) yerine getirmeye yöneltilmeleridir (yani c veya d.) İşlemiş oldukları bazı suçlardan dolayı cezalandırmak için, onlarla savaşılmaya gelince, bu, onların aynı suçu tekrar etmemeleri diğerrlerinin de şehre karşı tehlikeli işe girişmemeleri ve onların hakkından gelmeyi ümid etmemeleri içindir. Bu, şehir halkı için bir iyiliğin elde edilmesi (b); o insanları, kendi paylarına ve kendileri için en iyi olana sevk etme (c); ve düşmanı, kuvvet kullanarak def etme (a)'yi birleştirir.

Onların varlıklarını devam ettirmelerinin, şehir halkına zararlı olmasından dolayı, onları tamamen yok ve imha etmek için onlarla savaşmaya gelince, bu da, aynı şekilde şehir halkı için bir iyiliğin elde edilmesidir (b).

Reis'in herhangi bir toplulukla, başka bir şey için değil, sırf onlar arasında buyruklarının geçerli olmasını ve kendisine itaat etmelerini sağlamak için, onların kendisine boyun eğdirilmeleri ve saygılı davranandırılmaları veya başka bir sebepten dolayı değil, sırf saygılı davranmalarını sağlamak için saygılı davranandırılmaları, ya da kendisinin onların reisi olması, onları uygun gördüğü gibi yönetmesi ve onların, herne olursa olsun, onun memnun olduğu herhangi bir şeydeki bütün emirlerine rıza göstermeleri amacıyla yaptığı savaş, haksız bir savaştır. Bunun gibi, o, başka bir şey için değil, sırf galibiyeti kendisine amaç edindiği için savaşırsa, bu da, **haksız bir savaştır**. Eğer o, başka bir şey için değil, sadece gazabı teskini etmek için veya zaferde aldığı zevk için savaşırsa veya öldürürse, bu da haksızlıktır. Eğer bu insanlar, onu haksızlık yaparak kızdırırlarsa ve bu haksızlıktan dolayı hak ettikleri ceza, savaşı ve öldürmeyi gerektirmiyorsa, şüphesiz bu savaş ve öldürme de, haksızlıktır. Öldürmek suretiyle öfkeyi gidermeyi amaçlayan insanların çoğu, kendilerini kızdırırlarsa ve bu haksızlıktan dolayı hakkettikleri ceza savaşı ve öldürmeyi gerektirmiyorsa, şüphesiz bu savaş ve öldürme de, haksızlıktır. Öldürmek suretiyle öfkeyi gidermeyi amaçlayan insanların çoğu, kendilerini kızdıran kişileri öldürmezler; bilakis kızdırmayanları öldürürler. Çünkü böyle bir insan kendisinde öfkenin sebep olduğu sıkıntıyı gidermeyi amaçlar.



[64] İlk kısımlar, üçtür : a) mevcut olmaması, mümkün olmayanlar, b) Mevcut olması, asla mümkün olmayanlar, c) Mevcut olması veya olmaması mümkün olanlar. Bunların ilk ikisi, iki uçtur. Üçüncüsü, bunların arasında bir ortadır. O, bu iki ucla çelişen bir gruptur. Bütün varlıklar, bu üçten ikisine girer. Çünkü varlıklardan bazıları, asla mevcut olmaması mümkün olmayandır; bazıları ise, mevcut olması veya olmaması mümkün olandır.



[65] Mevcut olmaması **mümkün olmayan**, cevheri ve tabiatı bakımından böyledir. Mevcut olması ve(ya) olmaması **mümkün olan** da, cevheri ve tabiatı bakımından böyledir. Çünkü mevcut olmaması mümkün

olmayanın, varlık haline gelmesi mümkün değildir. Bu şey, ancak, cevheri ve tabiatı başka olduğu ve böyle olması kendisine ârız olduğu için böyle olur. Var olması veya olmaması **mümkün olan** şey de, böyledir. Varlıkların **cinsleri** üçtür : **a)** Maddeden yaratılanlar, **b)** **Semâvî** cisimler (varlıklar), **c)** **Rûhânî** cisimler (varlıklar). ⁽⁴⁾ Mevcut olmaması mümkün olmayan iki kısımdır : Bunlardan biri, tabiatı ve cevherinde, belirli bir zamanda mevcut olacak ve orada başka bir şekilde vuku bulması mümkün olmayacak şekilde olandır. İkincisi, herhangi bir zamanda, mevcut olmaması asla mümkün olmayandır. Var olmaması mümkün olmayanlar sınıftan ikinci sınıf, rûhânî olana aittir; birinci sınıf ise, semâvî olana aittir; var olması veya var olmaması mümkün olan kısım ise, maddî (**heyûlânî**) olana aittir. **Üç çeşit âlem vardır : Rûhânî, semâvî, heyûlânî (maddî).**



[66] ⁽⁵⁾ İlk kısımlar, dördtür : **a)** Mevcut olmaması, asla mümkün olmayan, **b)** Var olması, asla mümkün olmayan, **c)** Belirli bir zamanda var olmaması mümkün olmayan, **d)** Var olması ve var olmaması mümkün olan. Belirli bir zamanda mevcut olması mümkün olmayan şeyin diğer bir zamanda varlık kazanması mümkündür. O halde birincisi, iki zıt uçtur. Var olması mümkün olan şeyin, belirli bir zamanda, var olmaması da mümkündür. Varlıklar, şu üç kısımdandır : **a)** Mevcut olmaması, asla mümkün olmayan, **b)** Bir zamanda var olmaması, mümkün olmayan fakat diğer bir zamanda var olması mümkün olan **c)** Var olması ve var olmaması mümkün olan. Bunların en faziletlisi, en şerefli ve en mükemmel, var olmaması, asla mümkün olmayandır. Bunların en aşağısı ve en noksanı, var olması ve var olmaması mümkün olandır. Belirli bir zamanda var olmaması mümkün olmayan, sadece onlar arasında bir ortadır. Çünkü bu, birinciden daha eksik ve üçüncüden daha mükemmeldir. Var olması ve var olmaması mümkün olan da üç kısımdır : **a)** En yüksek derecede olması, **b)** En aşağı derecede olması, **c)** Orta (**et-tesâvî**) bir derecede yer alması. Bunların en üstünü, en yüksek derecede var olan; en aşağısı, en aşağı derecede var olandır. Orta derecede (**et-tesâvî**) olan ise Onlar arasında bir orta (**Mutavassıt**)dır.



[67] Eğer bir şey, bir yokluğa (**'adem**) sahipse, o, onun varlığında bir eksikliktir. Eğer o, varlığında başka herhangi bir şeye muhtaç olursa, o da varlıkta bir noksanlıktır. Türünde (**en-nev'**) benzeri bulunan her şey,

varlıkta eksiktir; çünkü bu sadece, türü içerisinde tek başına var olmak için yeterliliğe sahip olmayan şeyde ve kendisiyle tek başına o varlığın tamamlanmasında yeterli olmayan şeyde mümkündür; öyle ki, insanın durumunda olduğu gibi, onunla, sadece, o varlığın bir parçası tamamlanır ve (kendisiyle), bir bütün (külliye)ün tamamlanması için onda yeterlilik mevcut değildir. ⁽⁶⁾. Çünkü herhangi bir «bir» ile (**b¹-vâhid bi'l'aded**) insanın varlığını gerçekleştirmek mümkün olmadığı için, bir zamanda «bir» den daha fazlasına ihtiyaç vardır. O takdirde, bir şeyi tamamlamak için kendisinde yeterlilik bulunan her şey, o şeyde, kendisinde kendisi için ikinci bir şeyin bulunmasına ihtiyaç duymaz. Eğer bir şey, kendi varlığının, mahiyetinin ve cevherinin tamamlanması için yeterliliğe sahipse, kendi türünden, kendisinden başka diğer herhangi bir şeyin bulunması imkansızdır ve eğer o, onun fiili gibi olsaydı, ondan başka herhangi birisi fiilinde ona ortak olmazdı.

*
**

[68] Bir zıdda sahip olan her şey, varlık bakımından noksandır. Çünkü bir zıdda sahip olan her şey, bir eksikliğe (**'adem**) sahiptir. İki zıddın anlamı bu olduğu için, onlar karşılaşırsa veya birleştirilirse, onların her birisi, diğerini iptal eder. Bu bakımdan o, kendi varlığı için, zıddının yokluğuna (**zevâl**) muhtaçtır. Aynı şekilde, onun varlığı için bir engel mevcuttur; dolayısıyla, o, bizzat tek başına kendi varlığı bakımından yeterli değildir. Hiçbir eksikliği (**'adem**) bulunmayanın, hiçbir zıddı da yoktur. Kendi zatı dışında her hangi bir şeye asla ihtiyacı olmayanın da hiçbir zıddı yoktur.

*
**

[69] Kötülük (eş-şerr), asla mevcut değildir; bu evrendeki herhangi bir şeyde de yoktur; genel olarak ifade edecek olursak, kötülük, varlığı insan iradesiyle olmayan herhangi bir şeyde asla mevcut değildir; bilâkis onların hepsi, iyilik (hayr) tir. Kötülük iki geçittir: (a) Birincisi mutluluğun (sa'âde) zıddı olan bedbahtlık (eş-şekâ') tır. (b) İkincisi, kendisiyle bedbahtlığa ulaşılan her şeydir. Bedbahtlık, ulaşılan amaç anlamında, bir kötülüktür ki, onun ötesinde, onunla ulaşılabilecek daha büyük bir kötülük mevcut değildir. İkinci kötülük, bedbahtlığa sevkeden iradelî fiillerdir. Bunun gibi, bu iki kötülüğün zıddı, iki iyiliktir. Bunlardan birisi, mutluluktur (a) ki, o, ötesinde, mutlulukla, istenecek başka amaç bulunma-

yan bir amaç anlamında, iyiliktir. İkinci iyilik, mutluluğun elde edilmesinde, herhangi bir şekilde yararlı olan yer şeydir (b). Bu, kötülüğün zıddı olan iyiliktir ve bu, onlardan herbirinin mahiyeti (**tabia**)dir. Bahsettiğimiz bu mahiyet (**tabia**)ten başka, kötülüğün diğer bir mahiyeti yoktur. O taktirde bu iki kötülük irâdîdir ve o ikisinin zıddı olan iki iyilik de, bunun gibidir. Âlemlerdeki iyiliğe gelince, o, **İlk Sebep**'tir ve herşey O'na bağlıdır; bir başkasının varlığı da, O'na bağlı olana bağlıdır... ve her ne olursa olsun, bu bağlılıklar (**el-levâzım**) zinciri, sonuna kadar, böylece devam eder (gider). Çünkü bunların hepsi, liyâkette, bir nizam ve adalete göredir. Liyâkat ve adaletten (dolayı) meydana gelenin ise, hepsi iyidir.

Bazı kişiler, herne tür olursa olsun, **varlığın iyi, yokluğun kötü** olduğunu zannederler. Onlar, kendi kendilerine, hayâlî varlıklar şekillendirirler ve sonra onların iyi olduklarını kabul ederler; yokluklar şekillendirirler ve sonra da onların kötü olduğunu kabul ederler. Diğer bazıları da, henretür olursa olsun zevklerin iyi, acının (eziyetin), bilhassa dokunma duyusuna etki eden acının, kötü olduğunu zannederler. Bunların hepsi yanılıyorlar. Çünkü varlık, ancak, liyâkatıyla birlikte olduğunda, iyidir ve yokluk, liyâkatten yoksun olduğunda (kötüdür). Zevkler ve acılar da bunun gibidir. Liyâkati bulunmaksızın, var olan ve var olmayan şey kötüdür. Bu şeylerden hiçbirisi, rûhânî âlemlerde hiç bir şeyde mevcut değildir. Çünkü hiçbir kimse, rûhânî ve semâvî (âlemler)de herhangi bir şeyin liyâkate zıt olarak vukubulduğunu düşünmez. Zira mümkün olan tabii şeyler, tabii olmaları dolayısıyla, liyâkat ile, onlarda korunduklarında, liyâkate zıt olarak vuku bulmazlar, hem de insan, orada, irâdî liyâkatleri (**isti'hâlât**) aramaz. Çünkü mümkün olan tabii liyâkatler, ya şekille, ya da maddeyledir. Her (hangi, bir) şey, lâyük olduğuna ya **en yüksek**, ya **en aşağı**, ya da orta (**et-tesâvî**) bir derecede (') lâyük olur ve ondan aldıkları da bunların ötesine geçmez; o taktirde onların hepsi iyidir. O halde **iyi, iki türdür: (a) Biri**, hiçbir kötülüğün, asla, kendisinin zıddı olamadığı; **(b) diğeri** ise, kötülüklerin, kendisinin zıddı olduğu türdür. Bunun gibi, başlangıcı, iradeli bir fiil olan her tabii şey, bazen iyi, bazen de kötü olur. Biz, burada, irâdî olanın asla karışmadığı, sırf tabii olandan söz etmekteyiz.



[70] Bazıları, nefsin bütün tutkuları (**âvâz**)nın yani nefsin sebevî kısmından ileri gelenlerin kötü (**şer**) olduğunu zannettiler. Diğer bazıları da, yalnız şehvî ve gazabî melekelerin kötü olduğunu düşündüler. Bununla beraber, diğer bazıları ise, kıskançlık, zulüm, cimrilik, makam aşkı

vb. gibi, kendisinde psikolojik, arzu ve heyecan (**el-infiâlât en-nefsâniyye**) bulunan diğer melekeleri de böyle düşündüler. (Yukarıdakiler gibi) bunlar da yanırlorlar. Çünkü hem iyilikte, hem de kötülükte kullanılmak üzere uygun hâle getirilen şey, ne iyidir, ne de kötüdür. Zira, birisi için, c, diğerinden daha uygun değildir, ya da hem iyi, hem de kötüdür veya hiçbiri değildir. Daha doğrusu, bunların hepsi, kendisiyle bedbahtlığın elde edildiği şeyde kullanıldıklarında kötüdürler. Fakat onlar, kendisiyle mutluluğun elde edildiği şeyde kullanıldıklarında kötü olmayıp, bilakis hepsi iyidirler.



[71] Gerçekten bazılarının söylediğine göre : **Mutluluk (es-sa'ade)**, kendisiyle mutluluk elde edilen fiillerin bir karşılığı değildir; mutluluk, öğrenme vasıtasıyla elde edilen hikmetin, bir önceki öğrenmenin bir karşılığı olmadığı gibi, kendisiyle mutluluk elde edilmeyen fiillerden terkedilenlerin bir karşılığı da değildir; yine mutluluk, eğer insan onu öğrenmemiş, onu terketmemiş ve onun yerine zahmeti tercih etmemiş olsaydı, insanın hoşlanacağı rahatlığın da bir karşılığı değildir; mutluluk, lezzetin, öğrenme (**ta'allum**)den meydana gelen bilgiyi takip ettiği taktirde, öğrenmenin bir karşılığı olmadığı, onun, insan, öğrenmeyi tercih edip, rahatlığı terkettiğinden, insanın çektiği zahmet, güçlük ve acının da bir karşılığı olmadığı; ancak lezzetin, insanın, onun yerine bu diğerini karşılık olarak almak üzere terkettiği bir başka lezzetin karşılığı olduğu gibi de değildir. Bilâkis mutluluk, öyle bir amadır ki, bu amaca, (bilginin, öğrenim ve tahsilin ; sanatların, bu sanatları öğrenmenin ve onları yapmakta sebat göstermenin bir neticesi olması gibi), faziletli fiillerle ulaşılır. Bedbahtlık (**eş-şekâve**) ise, ne faziletli fiillerin terki için verilen bir cezadır ⁽⁸⁾, ne de hatalı fiillerin işlenmesinden dolayı verilen bir karşılıktır.

Bu bakımdan eğer herhangi bir kişi, bunun mutluluk olduğuna inanır ⁽⁹⁾ ve aynı zamanda terkettiğinin karşılığı olarak kabul ettiği şeyin, terkettiğiyle aynı cinsten olduğunu düşünürse, o kişinin fazileti eksikliklere yakın olacaktır. Örneğin sadece, terkettiğinin yerine, terkettiğiyle aynı cinsten, fakat daha büyük başka bir lezzetle karşılanmak üzere, duyu lezzetlerini tamamen veya kısmen terkederek **mûtedil insan**, terkettiği şeyi terketmeye, kendisinin lezzeti artırma hırsı ve arzusuyla sevk edilir. Aynı zamanda o, terkettiği lezzetin, kendi lezzeti olduğunu, sadece, onun bir benzerine ve elde edeceği lezzetin bir fazlasına ulaşmak için terketmiş olduğunu da düşünmelidir. Aksi taktirde ona, kendisinin sahip olmadığı bir şeyin karşılığı nasıl karşılık olarak verilir ? Onun, malı terketmede ve (onu) almamada uyguladığı adalettaki durum da buna benzer; o da,

sadece, elde edeceği ve onu terkettiği için kendisiyle mükâfaatlandırılacağı şeye karşı hırs ve arzudur. O, onu, sadece, terkettiği şeyin yerine, terk ettiğinden çok daha fazla bir şey kazanma ve karşılık olarak alma arzusundan dolayı terk ediyor. Sanki o, ister bizzat kendisinin olsun, isterse bütün insanlardan diğer birinin olsun, bütün malın kendisine ait olduğunu, fakat onları bu servetten yoksun bırakma güç ve fırsatına sahipken, mükâfaat yoluyla, çok kere daha fazlasını elde edebilmek amacıyla, onu onlara terkettiğini düşünmektedir. Bu, **şehir yöneticilerinin** yaptıkları şeye bir örnektir. O halde o, adalet ve itidali bizzat iyi oldukları için elde etmediği gibi, kötü ve kusurlu fiillerden terk ettiklerini de, bizzat onların kötülükleri için terk etmiyor. Çünkü o, çirkindir ve o, ondan nefret eder.

Onların arasındaki cesur insanın durumu da buna benzer. ⁽¹⁰⁾ O, kendileri için bu geçici (el-âcıl) hayatı arzuladığı lezzetleri, aynı cinsten ve çok daha büyük başka zevklerle mükâfaatlandırılmak amacıyla, kaybettiğini ve daha büyük bir kötülükten korktuğu için de, nefret ettiği kötülüğe karşı çıktığını düşünür. O, ölüme karşı çıkmamanın da bir kötülük olduğunu düşünür, fakat ondan daha büyük bir kötülükten hâlâ korkar. Bu sebepten dolayı, görüyorsunuz ki, onların fazilet olduğunu zannettikleri şeyler, alçaklıklar ve aşağılıklar olmaya, fazilet olmaktan daha yakındırlar. ⁽¹¹⁾ Çünkü onların cevher ve tabiatı, gerçek faziletlerin tabiatı olmadığı gibi, ona yakın da değildir. Bilakis onlar, eksiklikler ve aşağılıklar türündendirler.



[72] Faziletli insan, ölümle, sadece ölümden sonraki mutluluğunun artırılmasına vasıta olan filleri çoğaltılabilmeyi kaybeder. Bu sebepten, onun ölüm hakkındaki endişesi, **ölümle** kendisine gerçekten çok büyük bir kötülüğün ulaşacağını düşünen kişinin endişesi olmadığı gibi, daha önce kendisine gelmiş olan ve şimdi, ölüm vasıtasıyla, elinden çıkacak olan büyük bir iyiliği kaybedeceğini düşünen kişinin endişesi de değildir. Bilakis o, ölüm vasıtasıyla kendisine hiçbir kötülüğün asla ulaşmayacağını ve ölümü ânına kadar kendisine gelmiş olan iyiliğin kendisiyle beraber olduğunu ve ölümle kendisinden ayrılmayacağını düşünür. Daha doğrusu, onun endişesi, kaybettiği şeyin, kendisine gelmekte olan bir kazanç olduğunu, fakat o kendisine katılsaydı, daha önce kendisine ulaşmış olan iyiye eklenen bir fazlalık gibi olacağını düşünen kişinin endişesidir ve kaybettiği şeyin, kendisinin sermayesi olmayıp, ancak hesaplamakta ve ümid etmekte olduğu, bir kâr olduğunu düşünen kişinin endişesine yakındır. Bu bakımdan, o asla korkmaz; bilakis mutluluğu artırmasına vasıta olan iyi fiilleri, gittikçe daha da artırabilmek için, hayatta kalmayı sever.



[73] **Faziletli insan, ölümden acele etmemeli;** bilakis o, kendisine mutluluk veren şeyleri, gittikçe daha da artırabilmek için ve fazileti vasıtasıyla şehir halkına dokunan yararını, onların (şehir halkının) kaybetmemeleri için, mümkün olduğu kadar hayatta uzun süre kalmanın yollarını aramalıdır; ancak ölümü, şehir halkına, hayatta kalmasından daha yararlı olduğunda, ölüme koşarak gitmelidir. Kendisi istemediği halde, ölümle karşılaşır, endişe etmemeli, bilakis faziletli olmalıdır. Çünkü o, ölüm hakkında asla endişe etmez, hatta görevini ihmal etmiş bile olsa, ölüm, ona korkutmaz. Ölüm hakkında, ancak **cahil şehirlerin halkı** ve **fâsıklar** ⁽¹²⁾ endişe eder. Cahil insanlar, bu dünyanın, ölüm vasıtasıyla, geride bıraktıkları iyiliklerinden, yani zevk veren şeyler, servet, mevki veya diğer cahillik iyiliklerinden, kaybedeceği şeyler için endişe ederler. Fasık insan ise, birisi dünyevi iyiliklerden geride bıraktığı şeylerin kaybı, diğeri de, ölümüyle mutluluğu kaybedeceği düşüncesi olmak üzere, iki sebepten dolayı ölüm hakkında endişe eder. Bu sonuncusu fâsık insanın, cahiller tarafından duyulandan daha fazla acı duymasına sebep olur. Çünkü cahiller, ölümle, onu kaybedeceklerini düşündükleri için, ölümden sonraki mutluluk hakkında asla hiçbir şey bilmezler. ⁽¹³⁾ Ancak onlar mutlaka bilirler ve kaybetmekte olduklarını zannettikleri şeyler için endişe ve eseften dolayı ölümleri esnasında, hayatlarında daha önce yapmış oldukları ⁽¹⁴⁾ şeyler için büyük bir pişmanlıkla müteessir edilirler ve neticede birçok yönden gam çekerek ölürlər.

[74] **Faziletli mücahid** ⁽¹⁵⁾ kendisini tehlikeye attığında, bunu, kendisinin o fiili vasıtasıyla ölmeyeceği düşüncesi bulunmaksızın yapmaz; aksi halde o, **ahmaklık** olur; yine o yaşayıp yaşamayacağını gözönünde bulundurmaksızın, da kendini tehlikeye atmaz; aksi halde, bu da **atılganlık** olur. Bilakis o, ölmeyeceği ve kurtulacağı ihtimalinin bulunduğunu düşünür. Fakat o, ölüm hakkında endişe etmediği gibi, ölümle karşılaştığında da endişe etmez; hem de o, arzu ettiğini, tehlikesiz olarak, elde edeceğini bilerek veya zannederek kendisini tehlikeye atmaz. Daha doğrusu o bizzat tehlikeye girmedikçe, istediğini kaybedeceğini ve elde edemeyeceğini bildiğinde, kendisini tehlikeye atar ve eğer böyle yaparsa, belki onu kazanacağını veya kendisi ölse de, yaşasa da, onun bu fiilinden dolayı şehir halkının onu şüphesiz elde edeceğini, eğer yaşarsa, kendisinin de bunu onlarla paylaşacağını, ölürse şehir halkının onu kazanacağını, kendisinin de, şimdi kendini feda etmiş olduğu için, önceki bu faziletinden dolayı mutluluğa ulaşacağını düşünür.

[75] **Faziletli insan öldüğünde veya öldürüldüğünde, onun**

için değil, bilakis onun şehirdeki gerekliliği ölçüsünde, **şehir halkı için** yas tutulmalı ve mutluluğunun ölçüsüne göre, elde ettiği durum için ona gıpta edilmelidir. Aynı zamanda, şehir halkı yerine kendisini feda etmesinden ve ölüme gitmesinden dolayı övülmek, savaşta öldürülen mücahide mahsus (bir durum) tur.



[76] Bazı insanlar, hikmet sahibi (**hakim**) olmayan insanın ancak, **beden ruh(nefs)**suz halde kalarak, ruhun bedenden ayrılmasıyle — ki bu, ölüm hâlidir — hikmetli hâle geleceğini ⁽¹⁶⁾ (**hakim** olacağını) ve eğer o, ruh bedenden ayrılmadan önce hikmetliyse, ruhun bedenden ayrılmasından dolayı hikmetinin artırılacağını tamalanıp mükemmelleşeceğini veya daha mükemmel ve daha tam hale geleceğini düşünürler. Bu sebepten, onlar ölümün bir yetkinlik (**kemâl**) ve ruhun bedenden ayrılmasının da, bir zarûret olduğunu düşünürler.

Diğer bazıları da, kötü insanın, ancak ruhun bedenle birleşmesi sebebiyle kötü olduğunu ve ondan ayrılmasıyla da iyi hâle geleceğini düşünürler. O halde bu insanlar, kendilerini ve **rûh (en-nefs)**u öldürmeye ⁽¹⁷⁾ mecbur olacaklardır. Bu sebepten, bundan sonra, şöyle demek zorunda kalırlar: «Biz, yüc Allah melekler ve Allah'ın velîleri (**evliya**) ⁽¹⁸⁾ tarafından idare edilirik ve bizzat kendimiz ne ruhu (bedenle) birleştirme, ne de ayırma gücüne sahibiz. Bu bakımdan, onları Birleştiren'in ayırmasını beklemeliyiz ve onları ayırma görevini üzerimize almamalıyız. ⁽¹⁹⁾ Çünkü bizi idare edenler, işlerimizi en iyi şekilde bilirler».

Diğer bazıları da düşünüyorlar ki : **Ruh ve beden**in ayrılması, yer ve anlam bakımından bir ayrılık değildir; beden telef olup, ruh bâkî veya ruh telef olup, beden ruhtan yoksun olarak bâkî kalamaz; bilakis ruh (**nefs**)un ayrılması demek, onun, varlığını devam ettirmesi için, beden; kendisinin maddesi olmasına ve fiillerinin herhangi birisine yaparken ya cisim olan bir âleti (bedenin bir organını) ya da cisimdeki herhangi bir kuvveti (bedenin herhangi bir melekesini) kullanmaya asla **muhtaç olmaması** demektir; çünkü bu şeylerden herhangi birisine muhtaç olmaya devam ettiği müddetçe ayrılmış olamaz. Bu, ancak, insana özgü olan ruh (**nefs**), yani **nazarî akıl** için olur. Çünkü o, bu duruma ulaştığında, ister **beden** beslenen ve hissedeen bir canlıya ait olsun, isterse onun, beslenme ve hissetme kabiliyeti daha önce bâtil olmuş olsun, o, bedenden ayrılır. Çünkü o, fiillerinin herhangi birisinde, artık his ve tahayyüle muhtaç olmadığında, o, zaten âhiret hayatına ulaşmıştır ve o zaman (onun), **İlk Prensip**'in mâhiyeti (**zâtı**) hakkındaki tasavvuru daha mükemmel olur; zira akıl, bir analoji veya bir misâl yoluyla O'nu tasavvur etmeye ihtiyaç duymaksızın, **İlk Prensip**'in mahiyetini yakalar; İnsana özgü olan ruh, bu

duruma ancak, kendi fiillerini yaparken, cismânî kuvvetin ve onun fiillerinin yardımını istemeye, önceden olan ihtiyacı vasıtasıyla ulaşır. İşte bu, orada, insanın **Rabbını** göreceği ve **O'nu** görmede aldatılmayacağı ⁽²⁰⁾ **âhirit hayatıdır**.



[77] Herne anlamda olursa olsun, varlığı terkip ve birleşme (**t'elif**) olan her şey, varlık bakımından eksiktir. Çünkü bu terkîb ister **sayısal** olsun, isterse **madde** ve **suretin** birleşmesi veya diğer herhangi bir tür birleşme (**terkîb**) olsun, varlık, devamı için kendisini oluşturan şeyelere muhtaçtır.



[78] Eğer bir şey başkasını yaparsa (**yef'ale**), bu, onun, **zârûrî** olarak, o şeyden ayrılmaması yani o şeyin onun için gerekli olması (en-yelzeme) (veya onun, o şeyden çıkması) demektir ve başkasının bir şey tarafından yapılması, onun, o şey tarafından gerektirilmesi (lüzum)dir. Yapılan bu şey, **zarûrî** olarak, o şeyden ayrılmadığında (yani o şey, onun için gerekli olduğunda), o şey, onun **fâilî** olur ve bir şeyin fâilî kendisinden o şeyin **zarûrî olarak** çıktığı [veya kendisinden dolayı, o şeyin gerekli (lâzım) olduğu] şeydir. Başkası kendisi tarafından yapılan şey, **hareket etmedikçe** onun, ondan **zarûrî** olarak çıkamadığı (veya onun, ondan dolayı gerekli olması mümkün olmayan) şeydir. O, hareketiyle, (orada) tek başına iş yaptığı bir durum meydana getiren veya önce sahip olduğu şeye eklenen başka bir durum meydana getiren herşeyi ihtiva eder. O halde, o, ikinci (durumun) birinciyle birleşmesiyle, o şeyi yapar ve o şeyi yapan, bu ikisinin toplamı olur. O, ancak, önce, (ona) başka birşey eklenmeksizin (onunla) iş yapmada kendisi için yetersizlik bulunan bir şeyde olur ve ancak hareket ettirilme suretiyle başkasını yapan, kendisinin **zarurî neticesi** olma durumunnda bulunan başka bir şeyin, kendisinin zarurî neticesi olması; kendisinden meydana gelme durumunda bulunan şeyin, kendisinden meydana gelmesi ve yapılma durumunda bulunan şeyin, yapılması için, cevherinde bir ihtiyaç ve yetersizlik durumu içindedir. O takdirde, başkasını yapmak için, cevherinde ve varlığında yeterli olan her şey, hareket ettirilmesiyle, asla yaptığını yapamaz ve kendisinden **zarûrî** olarak meydana gelen şey de **zarurî** olarak çıkamaz.



[79] Herhangi bir şeyin **fâilî**, belirli bir zamanda kendisinin o şeyi yapmasının, iyi veya **en iyi**, ya da en iyi olmadığını veya **kötü** olduğunu bilir. Onun, onu yapmasını geciktiren şey, onun onu yapmasına engeldir ve

eğer o, bu şeyi o zamanda yaparsa, onun vukubulacağını düşündüğü ve bildiği başarısızlık, onun, onu yapmasını önleyen engeldir. O, o zamanki başarısızlığın ve daha sonraki başarının sebebinin ne olduğunu bilmelidir. Eğer başarısızlığın herhangi bir sebebi yoksa, onun yokluğu, varlığına tercih edilmez. O halde o niçin vuku bulmadı ? Bununla beraber, yapan (**es-sâni**), o zaman onu yapmasında vuku bulan başarısızlığı giderecek güce sahip midir veya değil midir? Eğer o, bu güce sahipse, o zaman, onun vuku bulması, Vuku bulmamasına tercih edilmez ve herhangi bir zamanda bu şeyin var olması da yapıcısı için imkansız değildir. Fakat eğer o, bu başarısızlığı giderecek güce sahip olmazsa, o zaman başarısızlığın sebebi daha kuvvetlidir ve yapıcı, bu şeyin mutlaka kendisinin olması için, kendisinde tam yeterliliğe sahip değildir ve aynı zamanda fiilinde bir zıtlık ve ona bir engel vardır. O taktirde, her hâlükârda o, bu fiili tamamlamak için tek başına yeterli değildir; bilakis o, başarısızlığın sebebinin bulunmaması ve başarısının sebebinin hazır bulunmasıdır. Çünkü eğer o, bizzat, başarının yegane sebebi olsaydı, bu fiilin başarısının, zamanında ertelenmemesi, bilakis herikisinin de beraberce vuku bulması gerekirdi. Bu bakımdan **fâil**, kendisinden bir şeyin meydana gelmesinde tek başına bizzat yeterli olduğunda, bundan, bu şeyin varlığının fâilin varlığından **daha sonra olmaması** neticesi çıkar.



[80] Bir insanın, (**a**) birisi, tercih edilmesi veya kaçınılması gereken fiiller husunda ayırd etme mükemmelliğine ⁽²¹⁾ sahip olması, diğeri (**b**) ise, ayırd etme mükemmelliğiyle farkına vardığı her şeyin en üstünü kullanması olmak üzere, kendisinde iki şey birleşti(rildi)ğinde akıllı (**el-âkıl**) olduğu ve aklı kullandığı (**y'akılu**) söylenir. Çünkü o, ayırd etme mükemmelline sahip olduğunda ve kötü ve aşağı olanı, incelediği ve gözetlediği şeyde kullandığında, onun, alay eden, aldatan veya ayartan olduğu söylenir. Bazen bizim, «ihmal ettiği şeyi, artık dikkate almıştır» sözümüz yerine, «falan kişi, şimdi artık akla sahiptir» sözümüz kullanılır ve o, «kendisine hitap eden şahsın imasının işaret ettiği şeyi anlamıştır» veya «zihninde bırakılan bir etkiye sahip olmuştur» sözümüz yerine de kullanılır. Bazen biz, «düşünülen şeyler (**makûlât**) ona tasvir edilmiş ve onun zihninde tesir bırakmıştır» anlamında «a, aklı kullanmıştır» deriz. Yine biz, «o akıllıdır» deriz; bu sözümüzle de, «düşünülen şeyler (**m'akûlât**)ın onun zihnine ulaşmış olduğunu», yani «onun, düşünülen şeyleri bildiğini» kastederiz. Çünkü burada «o, aklı kulları» sözüyle, «o, bilir» sözü; «akıllı» (**el-âkıl**) kelimesiyle, «bilen» (**âlim**) kelimesi ve «düşünülen şeyler (**m'akûlât**)» ile «bilinen şeyler (**m'alûmât**)» arasında hiçbir fark yoktur. **Aristo**'nun görüşüne göre, **amelî hikmete** sahip olan kişi, icabında faziletle ilgili fiillerden yapılması gerekeni ortaya çıkarmada düşünce mükem-

melliğine sahip olan kişidir;⁽²²⁾ ki o zaman, o, aynı zamanda **ahlâkî fazilet-**te de üstün olur. ⁽²³⁾

Bunun akıl tarafından gerektirileceği veya akıl tarafından inkâr edileceğini söylemek suretiyle, **cedlecilerin**, kastettikleri şeye gelince, onlar, herkesin görüşünde, **ilk bakışta** iyice bilinen şeyi kastederler. Çünkü herkeste veya çoğu kişide müşterek olan «ilk bakış» (**bâdî er-r'ay**)'a onlar **akıl** adını verirler.

••

[81] Bazı kişiler, **İlk Sebep**'in, zatı dışında, herhangi bir şeyi akletmediğini veya bilmediğini söylerler. Bazıları da, aklın bütün küllî objeleri (**M'akûlât-ı külliye**)'nin O'nun için **hep birden** hazır olduğunu; O'nun, onları zamana bağlı olmaksızın, **bütün** olarak, bildiğini ve aklettiğini ve onların hepsinin O'nun tarafından, ezeliyetten ebediyete kadar, devamlı, **bil-fiil** bilinerek, O'nun zatında **toplandığını** ileri sürerler.

Diğer bazıları da, m'akûlât O'nun için hazır bulunmakla birlikte, O'nun, duyular tarafından idrak edilen cüz'î varlıkları (**cüz'iyât**) da bildiğini, tasavvur ettiğini ve onların O'nda **iz bıraktığını**; şimdi var olmayan, fakat gelecekte var olacak şeyleri, geçmişte var olup, şu anda artık yok olanları ve şimdi var olanları tasavvur ettiğini ve bildiğini ileri sürdüler. Onlar burada şu sonuca varırlar : Doğruluk, yalan ve birbirini nakzeden itikadlar, onun bütün düşündükleri (**m'akûlât**)ne göre, sıra halinde birbirlerini takip eder; düşündüğü nesneler (**m'akûlât**) sonsuzdur ve onlardan olumlu (**mûcib**) olanlar olumsuz (**sâlib**) hale gelir ve yine, başka bir zamanda, olumsuz olanlar da olumlu hale gelir; geçmişteki sonsuz şeyleri bilir; öyle ki, onun (geçmişte) bildiğinin : gelecekte olacağı, şimdi var olduğu ve olmuş olduğu, sonra, o andan önceki sonsuz zamanlarda, (yani farzedilen zamanda) var olması ve daha sonra, sonsuz zamanlarda, onun **m'alûmâtı**, başka bir zamanda, bu aynı şeylerden bildiklerine, göre farklı şekillerde bilmesi de o bildikleri arasındadır. Bunun için verilecek bir örnek ne demek istediğini mi gösterecektir. **Hermes** ⁽²⁴⁾ veya **İskender** ⁽²⁵⁾ zamanını örnek olarak alalım. O, İskender zamanına nisbetle «şu âna» daha yakın olan, şimdiki zamanda, İskender zamanında var olduğunu bildiği şeyin olacağını birçok yıllar önce biliyordu. Öyleyse bundan sonra, onun olmuş olduğunu O, başka bir zamanda da bilir. Zira O, İskender zamanında olan o şeyi, bu zamanda, **ilmin üç haliyle** üç zamanda var olarak bilir, yani O, onun olacağını İskender zamanından önce bilir; yine O' onun **şimdi** mevcut (**hâdım**) olduğunu bizzat İskender zamanında da bilir ve ondan **sonra** da, onun olmuş olduğunu şimdi bittiğini ve geçtiğini bilir. Sonra sayılarının çokluğuna'

durumlarının farklılığına rağmen, tek tek zamanların, yılların, ayların veya günlerin durumu tetkik edildiğinde de durum buna benzer; yine şahısların ve onların herbirinde meydana gelen ard arda değişikliklerin durumu da böyledir. Örneğin Onun, **Zeyd**⁽²⁶⁾in, kendi velîlerine itaatlı ve yararlı olan, Allah'ın bir **velisi** olduğunu bilmesi, daha sonra da onu, velîlerine itaatsız ve zararlı olan, Allah'ın bir **düşmanı** olarak bilmesi gibi... Ve yine, çeşitli yerlerin durumları, yerle ilgili cisimelerin hareketleri ve birinin diğerine geçmesi için de durum böyledir... Bu görüşün taraftarları, çirkine, nefret edilen fiillere sığınır (27); bu durumun çirkinliği ve bundan zarurî olarak doğan âlimin nefsindeki çeşitli değişimler, olayların birbirini izlemesi vb. ile birlikte büyük kötülüklerin nedeni olan **yanlış fikirler**, işte bundan doğar.



[82] ⁽²⁸⁾ Yüce Allah'ın, yaratıklarına **inayeti** hakkında, birçok kişi tarafından farklı inançlar benimsenir. Bazıları, bir sultanın, tebeasından herhangi birinin işini bizzat idare etmeksizin, onunla ortağının veya eşinin arasında vasıta olmaksızın, ⁽²⁹⁾ bu görev için, yani onu üzerine alacak, ifa edecek, onun hakkında hak ve adaleti gerektiren şeyi yapacak **birini tayin etmek** suretiyle, ⁽³⁰⁾ halkını ve onların refahını düşündüğü gibi, O'nun da yaratıklarına ihtimam gösterdiğini iddia ederler ⁽³¹⁾.

Diğer bazıları da, O, yaratıklarının fiillerinin her birisinde, onların tek tek idaresi (**tedbîr**)ni, onları doğruya yöneltmeyi üstlenmedikçe ve yaratıklarından herbirisini diğerlerinin inayetine terkettikçe bunun yeterli olmadığını düşünürler. Aksi takdirde, bunlar, O'nun kâinât (**el-halika**)ı yönetmesinde (**fi-tedbîrihi**) ortakları ve yardımcıları olurlardı. Halbuki O'nun ortak ve yardımcıları ihtiyacı yoktur ⁽³²⁾.

Bütün bunlardan O'nun, eksik, ayıp, çirkin birçok fiillerden, hata yapan kimsenin hatasından ve fâhiş (utandırıcı) söz ve işlerden sorumlu olacağı sonucu çıkar; yaratıklarından herhangi birisi, onun velîleri'nden birine saldırmaya niyet ettiğinde — ki bu, delil göstermek suretiyle gerçek bir sözüm iptalidir — O, onun yardımcısıdır ve onu sevk etme ve ona yol göstermeden sorumludur; bu adam zina, katl, hırsızlık yoluna saptırılabilir ve çocukların, ayyaş ve delilerin fiillerinden daha çirkin olanlarına yöneltilebilir. Bu durumda, eğer onlar, onu, O'nun yönettiğini ve bazı şeylerde ona yardım ettiğini inkar ederlerse, onların bütün doktrini inkar etmeleri gerekir. Böyle prensipler, yanlış fikrlere yol açar ve kötü ve fâhiş yollar (**mezâhib**)ın sebepleridir.



[83] Mutlak anlamda yönetim (es-siyâse), diğer yönetim tipleri- (esnâfu's-siyâse)nin bir cinsi değildir. Fakat esaslar (zevât)ında ve mâhiyetler (tabâî')inde ihtilaf bulunduğu halde, kendilerinde ittifak edilen birçok şeyler için bir çeşit ortak isimdir. **Faziletli yönetim** ile, diğer **cahil yönetim** tipleri arasında ortak bir şey yoktur.



[84] **Faziletli yönetim**, onunla, hükümdar (es-sâis)'in, ondan başkasıyla elde edebilmesi mümkün olmayan bir tür fazileti — yani insan tarafından elde edilebilecek en yüksek fazileti — elde edeceği yönetimdir. Yönetilenler (el-me'sûsûn) dünyevî hayatlarında ve âhiret hayatında, ondan başkasıyla elde edilebilmesi mümkün olmayan faziletleri onunla elde ederler. Onların dünyevî hayatına gelince, onların bedenleri, tek tek tabiatların sahip olması mümkün olan en üstün şekilde, nefsleri de, tek tek nefsler için ve âhiret hayatında mutluluğun sebebi olan faziletler arasında elde edilmesi onların gücü dahilinde olan için, mümkün olan en üstün durumda olur. Onların yaşayışı da, başkalarının sahip olduğu bütün hayat ve yaşayış türlerinin en güzeli ve en hoş olanı olur.



[85] **Cahil** (halkın) başkanlar(ın)dan (ruesâ') birinin fiillerinin, diğer tiplerin katılması olmaksızın, saf bir **cahil devlet** (siyâse) tipini gerektirmesi ihtimal dışı ve imkansızdır. Çünkü onların herbirisinin fiilleri, bilgiden ve elde edilen sanattan değil, ancak kendilerinin zan, fikir ve nefslerinin tahriklerinden meydana gelir. Bu bakımdan mevcut olan yönetimler ancak bu cahil yönetimler (es-siyâse)'den veya onların çoğundan oluşan (mumtezice) yönetimlerdir.



[86] Eskiler, sadece bu cahil yönetimleri (es-siyâsât el-câhiliyye) tesbit ettiler.Çünkü hernekadar cahil yönetimlerden mevcut olanlar, genellikle birleştirilmiş (mürekkeb) yönetimlerse de, **ilim** ancak genel kanunları ihtiva ve tesbit eder. Zira tek tek yönetimlerin mahiyeti (et-tab')-ni bilen kişi, mevcut yönetimi oluşturan unsurlardan (min-terkibihâ) bulunduğuna ve daha önce her tür basit yönetimin mahiyeti konusunda bildiğine göre, onun hakkında karar vererek, mevcut yönetim (es-siyâse)i ve onu oluşturan unsurları belirlemeye ve bilmeye muktedir olur. **Hitabet**,

safsata, cedel ve **şûa sanatı** gibi **bütün ilmi ve ameli şeyler** için de durum buna benzer. Çünkü sadece delil (**burhân**) kullandığını düşünerek ve zannederek, onlar hakkında bilgisi olmaksızın, onlarla bizzat meggul olan kişinin, genellikle, delili farklı şekillerde karışık kullandığı görülür.

**

[87] **Cahil yönetim (es-siyâse)** tiplerinin herbirisi, çeşitli ve çok farklı tipleri içerir. Bunlardan bazıları oldukça kötü, bazısının zararı az ⁽³³⁾ ve bazı kişilere göre, yararı çoktur. Çünkü yönetimlerin durumu ve nefslarla münasebeti, mevsimler (**el-ezmân**)ın durumları ve onların, çeşitli mizaçlara sahip bedenlerle münasebetleri gibidir. Bazı bedenlerin, mizaç ve durum bakımından, **son baharda**; bazılarının da **yaz** mevsiminde iyi olması; bununla beraber, diğer bazılarının, kendileri için, **kışı**, en iyi ve en uygun bulması ve yine bazılarının da, durumlarını, gerçekten **ilk baharda** iyi bulması tıpkı bunun gibidir. Nefslerin durumu ve yönetimlerle münasebeti de buna benzer. Bununla beraber, bedenleri oluşturan temel unsurlar (**usûl**), durumlar (**hey'ât**)ın ve hayat tarzları (**es-siyer**)nın esasları (**usûl**)ndan daha çok sınırlı olma eğilimindedirler. Çünkü durumlar ve hayat tarzları, sonsuz olma eğiliminde olan ve bazıları tesâdüfi olan iradeli ve tabii şeylerden oluşturlurlar ve çeşitli hayat tarzlarına sahip olan insanlardan çoğu, onu bilmeksizin bedbaht (**eş-şekâ'**) tırlar; halbuki hastalar ve kötü mizaçlara sahip olan kişiler, durumlarını araştıran kişiler kadar, onun farkında olmayı, hemen hemen hiç başaramazlar.

**

[88] **Yazma sanatı (sanâ'atu'l-kitâbe)**'nın, kullanıldığı sanatlara ve onu kullananlara göre değiştiği gibi, **tercübeye dayanan kuvvet tipleri** de kullanıldıkları değişik yerlere, ilgili olduğu sanatlara ve onu kullananlara göre değişir. Durum böyle olunca, **faziletli şehirlerin** yönetiminde ⁽³⁴⁾, heriki türden kullanılanlar, gerçekten çok üstündürler. Tecrübeye dayanan kuvvete gelince, **ameli hikmete** sahip olan kişi, kendisi faziletli idarede (**es-siyâse**) eğitilirken, onu **ilk reisin** huzurundaki gelişme ve faaliyetinde kullanır. Öyle ki, ondan, faziletli idareye yararlı olan çok asil bir kuvvet meydana gelir ve sonunda, bu, onun bil-fiil idaresi (**ru'âsâ**) haline gelinceye kadar, o, kendisinde kuvve halinde faziletli yönetim ihtiva eden kişinin şahsında bir yönetim (**er-ru'âsa**)e ulaşır. En asil (**eşref**) yazma türü, ilk reisin ve faziletli sultanın hizmetinde kullanılandır; fakat o, asillik ve üstünlük bakımından, **ilk reisin** kullandığı **tercübeye dayanan kuvvet (el-kuvve et-tecribiyye)**in altındadır. Tecrübeye dayanan kuvvetin ke-

sinlikle asıl olanı, yazma sanatının asıl (**eş-şerif**) olanından daha üstündür.

Tecrübeye dayanan kuvvet, **cahil** yönetimlerin en aşağısında, yani tahakküme (**zorbalığa**) dayanan idare (**sîyâsetü't-tağallüb**)de ⁽³⁵⁾ kullanıldığında, o, diğer yerlerdekinden daha aşağı ve daha kötüdür. Yine bunun gibi, tahakküme (**zorbalığa**) dayalı hayat tarzları (**seyyir et-tağallüb**)nda kullanılan yazma sanatı da, diğer idare ve sanatlarda kullanılan diğer yazma türlerinden daha kötü ve daha aşağıdır. En aşağı kişilerin kullandığı yazma sanatı da, tahakkümün hizmetinde kullanılan yazma'dan daha şerefli. Tıpkı faziletli sultanın ve faziletli yönetimin hizmetinde kullanılan yazma'nın şerefine, şehirde kullanılan diğer yazma tiplerinin şerefinden daha üstün olduğu gibi, tahakkümün hizmetinde kullanılan yazma'nın aşağılığı, zararı, kötülüğünün çoğalması ve belası da, diğer yazma tiplerininkinden daha büyüktür; yine aynı şekilde tecrübeye dayanan kuvvet, **amelî hikmete** sahip kişi ve **ilk reis** tarafından kullanıldığında, onun şerefine' onun kullandığı yazma (**el-kitabe**)'nın şerefinden daha üstün olduğu gibi, (tecrübî kuvvet) tahakküm sahibi kişi (**zorba**) (**el-müteğallib**) tarafından kullanıldığında, (onun aşağılığı) da, onun tarafından kullanılan yazma'nın aşağılığından daha aşağıdır. Genellikle; faziletli yönetim (**er-ruâse el-fâdila**) de kullanıldığında, kendi türünden (olup ta) kendisinden aşağıda olandan daha üstün olan her şeref tahakküme (**zorbalığa**) dayalı yönetim (**es-siyâse et-teğallübiye**)de kullanıldığında, aşağı ve zararlıdır ve kendi türünden olan diğerlerine nazaran aşağılığı ve zararlılığı daha da artar. İnsanın asıl olmasına vasıta olan, iyi insanlarda bütün iyiliklerin sebebi (ki bu, gerçekten çok şerefli ve üstündür), fakat kötü bir insanda bütün kötülük ve bozukluklar (**fesâd**)ın sebebi olan (iyiyi, kötünden) ayırt etme (**et'temyîz**) vb. gibi bütün psikolojik yetiler (**el-kuvve en-nefsâniyye**) de buna benzer. Bu şeyler, tahakkümle yöneten (**zorba**) bir sultan (**meliki'l-müteğallib**) da bulunduğunda, çok kere, yönetmeyen kişilerde (kötülüklerle) sebep olan kötülüklerin bir sebebidir. Bu sebepten, eskiler, kötü bir amaç doğrultusunda yararlı olan şeyin ortaya çıkarılabilmesine vasıta olan fikrî meleke (**el-kuve el-fikriyye**)ye ⁽³⁶⁾ **fikrî fazilet** adını vermediler; fakat onu **aldatma**, **hile** ve **desise** gibi diğer isimlerle adlandırdılar. İradeye dayanan iyiliklerin enbüyüğü olan bu insânî şeyler ve sanatlar, tahakküme (**zorbalığa**) dayanan devlet (**medinetü't-tağallübiyye**)te (**Zorba şehirde**) kötülüklerin veya âfetlerin ve dünyada vuku bulan âfetlerin sebepleri olmaya müsaittirler. Bu sebepten faziletli bir kişinin bozuk idareleri (**es-siyâse el-fâside**) de ⁽³⁷⁾ kalması haramdır ve eğer kendi zamanında **bil-fîl mevcutsa**, faziletli şehirlere **hicret etmesi** gerekir. ⁽³⁸⁾ Eğer bunlar (faziletli şehirler) yoksa, o zaman faziletli kişi, bu dünyada **yabancıdır** ve yaşantısı sefil (**radî**)'dir; dolayısıyla, bu kişi için **ölüm**, hayattan daha iyidir.

[39] ⁽³⁹⁾ Bu bölüm (fasl), felsefede **nazarî** kısmın yararları ve bunun, birkaç yönden, **ameli** kısım için gerekliliği hakkındadır. Bunlardan birisi, bir işin, ancak insanın, aslında öyle olmadığı halde, **fazilet zannedilen** faziletleri ⁽⁴⁰⁾ doğru olarak bildiğinde ve kendisi için belli bir durum (**hey'e**) ve liyâkat (**ist'ihâlât**) meydana gelip, onların hepsini yerli yerine koyup (**enzele**),..... olan hakkını ve varlık mertebelerindeki derecelerini tayin edip, tercih edilmesi gerekeni seçip, kaçınılması gerekenden de kaçınıncaya kadar, gerçek faziletli fiillere kendisini alıstırdığında, doğru (**savâb**) ve bir **fazilet** olmasıdır. Bu, insan, neticede gerçek saadetin bilgisine ulaşınca kadar, tecrübeden ve bilginin delil (**burhan**) ile mükemmelleşmesinden ve bir tertib ve nizam içerisinde, **tabiî ilimlere** uyan ve onlardan sonra gelen ile tabiî ilimlerdeki mükemmellikten sonra ancak meydana gelen ve tamamlanan bir durumdur. O, herhangi bir zamanda, başka bir şey için değil, bizzat kendisi için istenen bir şeydir.

Nazarî ve fikrî faziletler, ⁽⁴¹⁾ bazen, **ameli fazilet** ve **ameli sanatların** meydana gelmesi için bir sebep ve başlangıç (**mabde'**) olur. Bütün bunlar, ancak düşünce (**en-nazar**)yle temasta bulunmak ve bir dereceden diğer bir dereceye, bir yerden diğer bir yere geçmek suretiyle meydana gelir. Çünkü **nazarî felsefeyi** öğrenmek isteyen kişi, (önce) **sayılardan** başlar; sonra daha büyüklüklere (**a'zam**) geçer; daha sonra da, Perspektifler (**el-manâzır**), hareket eden büyük gök cisimleri ve **mûsikî** gibi, zorunlu olarak sayıların ve büyüklükler (**a'zam**)in aid olduğu diğer şeylere; ağırlıklara ve (mekanik) düzenlere (**el-hıyâl**) geçer. Bunlar, **madde-siz olarak anlaşılan ve tasavvur edilen** şeylerdir. O kişi, **semâvî cisimlere** gelinceye kadar, ⁽⁴²⁾ anlaşılmak ve tasavvur edilmek için, **maddeye muhtaç olan şeylerde** azar azar ilerler. Bundan sonra o, madde haline gelmesizin, anlaşılması zor veya imkansız olan şeyleri kullanmasına yardımcı olması için, «**ne**», «**ne ile**» ve «**nasıl**» dışında kalan diğer ilkeler (**el-mebâbi'**)in başlangıcına ⁽⁴³⁾ ulaşır ve daha sonra, «**ne**» dışında hiçbir varlık ilkesi bulunmayan cins ile, türleri için dört prensip bulunan cins arasında orta bir yere ⁽⁴⁴⁾ ulaşır. Orada, o kişi için, bir sıra halinde, **tabiî prensipler** ortaya çıkar ve o varlığın prensiplerine gelinceye kadar tabiî varlıkları ve onlara ait olan matematik prensipleri (**mebâdî' et-te'âlîm**) tam olarak araştırır. Onun varlık prensiplerinden elde ettiği şey, kendisi için, bir basamak ve öğretim (**t'alîm**) prensipleri haline gelir ve onun elde etmiş olduğu varlık prensipleri, sadece, iki şey münasebetiyle öğretim prensipleri olur...

Sonra o, **tabiî** cisimlerin varlığının sebeplerinin ilimlerine ve onların zatlarının, cevherlerinin ve sebeplerinin araştırmasına geçer. **Semâvî** cisimlere, **nefs-i nâtika'**ya ve **faal akla** ulaştığında, o yine diğer bir dere-

ceye geçer ⁽⁴⁵⁾ ve onların varlığının prensiplerinin tetkiki, onu, tabii olmayan prensipleri tetkik etmeye zorlar. Onun, bu üçüncü dereceki varlığın sebeplerinden elde etmiş olduğu, şey, yine, varlık bakımından, tabii olandan daha mükemmel olan bu varlıklar için pedagojik ilkeler (**mebâ-dî' t'âlimiyye**) haline gelir. Böylece o, yine, araştırma ve öğretim düzeninde, iki ilim, yani tabii (**fiziki**) şeylerin ilmi ve tabiat (fizik) — ötesindekiler (**metafizik varlıklar**)ın ilmi arasında orta bir yere geçer. O, aynı zamanda, onların, var edilmelerine sebep olan, prensiplerini; insanın var edilmesine sebep olan amaç ve mükemmelliği de tetkik eder ve insanda ve dünyada bulunan **tabii prensiplerin**, insanın, kendisine ulaşmasından dolayı (veya ulaşmak için) var edildiği **yetkinliğe** erişmesine vasıta olmada yetersiz olduklarını ve insanın, orada, o yetkinliğe doğru hızla ilerleyebilmesine vasıta olan, **akli prensiplere** muhtaç olduğunu bilir.

Böylece insan artık (orada) saadete ulaştığı bir **nazarî ilim** mevkii (**menzile**)ne ve derecesine yakınlaşmıştır. **Nazar**, onu; bu prensiplerden hiçbirisine sahip olamayan; fakat **İlk Varlık** ve daha önce bahsedilmiş olan bütün varlıkların **İlk Prensibi** olan; ⁽⁴⁶⁾ (onların) varlığının, onun ile **bihî**), ondan dolayı (**'anhu**) ve onun için (**lehû**) olduğu; hiçbir kusuru olmayan tarzlarda, daha doğrusu, bir şeyin, varlıklara ilke olduğu **en mükemmel tarzda** bulunan bir varlığa ulaşmaya kadar, heriki yönde ilerletir. (Buna bağlı olarak), ona, en uzak sebepleriyle (birlikte), varlıkların bilgisi hasıl olur ve bu, varlıklardaki ilâhî görünüş (**en-nazar**)tür. O, aynı zamanda, insanın var edilmesine sebep olan amacı, yani insanın ulaşması gereken mükemmelliği ve insanın bu yetkinliğe ulaşmasına vasıta olan bütün şeyleri devamlı araştırmaktadır. O taktirde, o, **amelî kısma** geçebilir ve onun yapması gereken şeye ulaşması ve yapması mümkündür.

Tercih edilmesi veya kaçınılması gerekenin her ayrı noktasını değerlendirmeye (doğru) sevkeden bir **vahy** ile kendisine **amelî kısım** verilen kişiye gelince, ⁽⁴⁷⁾ ki o, farklı bir tarz (**nahv**)dır ve onların herikisine de «âlim» adı verilirse, «ilim» ismi, **tabii ilim** sahibi için ve mümkünattan olacak şeyleri (kehânetle) haber veren **kâhin** için ortak bir ad olduğu gibi, onların herikisi için de ortaktır. Zira **kâhin**, bütün bireysel mümkünleri bilecek güce sahip değildir; çünkü mümkün şeylerin sayısı **sonsuzdur** ve **bilginin**, sonsuz sayıdaki şeyleri kuşatması düşünülemez. (Kâhin, ancak, kendi zihninde veya ona soru soran kişinin zihninde vuku bulan mümkün şeyin bilgisini açıklama gücüne sahiptir). Çünkü mümkün olan şeyin bilgisi, mümkünün tabiatına (**mâhiyetine**) zıt bir bilgidir. Bu bakımdan kâhin, mümkünün tabiatının bilgisine sahip değildir. Bilakis mümkünün tabiatının bilgisine, ancak, **tabii ilim** sahibi sahiptir. Bu sebepten, herikisinin bilgisi de aynı cevherden değildir; bilakis bu ikisi, birbirine zıt-

tırlar. **Nazarî ilmi tamamlamış** olan kişinin ve nazarî ilmin herhangi bir bilgisine sahip olmaksızın, bir veya daha fazla şehir halkının fiillerinin takdir edilmesi kendisine vahyedilmiş kişinin durumu da buna benzer. Nazarî ilimde tam olduğu halde, kendisine bir **vahy** gönderilmiş olan kişiyle, nazarî ilimde tam olmadığı halde, kendisine bir **vahy** gönderilmiş olan kişi arasında aslında ne bir ilişki, ne de bir ittifak vardır; bilakis bu ittifak sadece sözdedir.



[90] ⁽⁴⁸⁾ **Fikrî fazilet**, ⁽⁴⁹⁾ bir kişinin, ortak bir zaruret halinde, bir veya daha fazla millet, ya da bir şehrin ortaklaşa sahip olduğu faziletli bir amaç için en yararlı olanı, mükemmelce ortaya koyma gücüne sahip olmasına vasıta olan fazilettir. Onun bir türü, kısa sürelerde değişen şey, kendisiyle ortaya çıkarılabilir ve bu, milletlere veya tek bir millete, ya da bir şehre zaman zaman gelen şeylerin vuku bulması sırasında **cüz'î, geçici türlerden yönetim gücü** adını alır. Kötü bir amaç için en yararlı olan şey, kendisiyle ortaya çıkarılan **fikrî melekeye** gelince, bu, **fikrî fazilet** değildir.



[91] **Bedenler** arasında, ya mizaçları, ya bünyeleri (**halkihâ**), ya âdetleri veya özel durumları, ya da insanların geçimlerini kazanmalarına vasıta olan sanatlar vb. leri sebebiyle, kendilerinde bütün sağlık türlerinin mümkün olmadığı bazı bedenler — ki bu, çoğu bedenlerin durumudur — bulunduğu; ve yerler arasında da, sakinlerinin, sağlık türlerinden sadece birazını kazanabilmelerinin mümkün olduğu bazı yerler bulunduğu gibi, **nefslerde** de aynı durum söz konusudur; çünkü onlarda, faziletleri veya çoğu faziletleri kazanmalarını imkansızlaştıran bir şey vardır ve o, faziletlerden, ancak çok az birşeyi gerçekleştirebilir. Nefsinin tabiat ve cevheri, faziletleri kabul etmeyecek şekilde olan kişinin faziletlerini mükemmelleştirmek, faziletli idareci (**es-sâis el-fâdıl**)nın ve **İlk Reis'**in görevi değildir. O'nun amacı, nefsleri, sadece, mümkün olduğu kadar, bunlara benzer (hale) ve o şehir halkının yararıyla uyuşan bir fazilet noktasına getirmektir. Tıpkı bunun gibi, **faziletli doktorun** görevi de, durumu, daha önce anlattığımız gibi olan, bedenleri, sağlığın en mükemmel seviyeleri (**menazil**)ne ve en yüksek derecelerine ulaştırmak değildir. Onları sadece, sağlık bakımından, mümkün olduğu kadar, kendi tabiat ve cevherleriyle ve nefsin fiilleriyle uyumlu bir hale getirmek onun görevidir. Çünkü beden, nefs (**ruh**) için, nefis ise son mükemmellik, yani fazilet olan **mutluluk** ⁽⁵⁰⁾ içindir. O halde nefis, **hikmet** ve **fazilet** içindir.



[92] ⁽⁵¹⁾ Hiçbir insan, ilk andan itibaren mükemmelliği hâiz olarak var olmaya (yaratılmış olmaya) müsait değildir, ⁽⁵²⁾ ki, onda asla ayrılık bulunmasın ve herhangi bir tarafa meyletmeksizin veya bir zıddın diğerine üstünlüğü söz konusu olmaksızın, onun bütün fiilleri, hayat tarzı ve ah-lâkî özellikleri adâlet ve insafa uygun olsun. O, (beşerî) yaratılış (el-fit-ra), (bir bedende) birleşme (et-t'elif)nin toplanma (el-ictimâ')ya (beraberliğe) zorladığı zıtlardan meydana getirildiği (masnû') içindir; eğer onun tabii özellikleri ayırılsa ve eşitleştirilseydi, hiçbir uyum var olmazdı; zira onlar çok farklı, çok zıt ve ayırıdırlar ve (onların) zorla birleşmelerine rağmen, çok az veya biraz fazla bir gerilim (münâfere), yaratılıştaki denge (i'tidâl) eksikliğine kolayca sebep olabilir. Unsurları arasındaki gerilim daha az olan herhangi bir yaratılış (fitra), dengeye daha yakın ve bunun aksi ise, dengeden daha uzaktır. O halde (tabii) huy (el-hulk), tabiatların zıtlık (et-tenâfür) ve dengesindeki eşit zıtlık ve denge oranına bağlıdır.



[93] ⁽⁵³⁾ Biz iki tür insanın varlığı kanısındayız : Birisi, Aristo'nun tabii ilim, mantık, teoloji, siyâsi felsefe (el-medeniyye) ve matematik (et-te'âlim) hakkındaki bütün kitaplarında bulunanın hepsini bilir ve onun bütün fiilleri veya çoğu fiilleri, herkesin görüşüne göre, ilk bakışta ⁽⁵⁴⁾ iyi (cemil) olana zıttır; her ne kadar birinci kişinin bildiği ilimleri bilmese de, diğer kişinin fiillerinin hepsi, herkese göre ilk bakışta iyi olana uygundur. Öyleyse bu ikinci kişi, filozof olmaya, fiillerinin hepsi, herkesin görüşüne göre, ilk bakışta, iyi olana zıt olan birinci kişiden daha yakındır ve birinci kişinin sahip olduğu şeye sahip olmaya, birinci kişinin, ikincinin sahip olduğu şeye sahip olmasından çok daha muktedirdir. Felsefe, ilk bakışta ve gerçekte, bir insan için, nazarî ilimlerin vuku bulması (bir insanın nazarî ilimlere sahip olması) ve onun bütün fiillerinin, genel görüş ve gerçeğe göre, ilk bakışta, iyi olana uymasındır. Eğer bir insan, bütün fiilleri genel görüşe göre ilk bakışta, iyi olana uygun olmaksızın, kendisini nazarî ilimlere hasrederse, kendisinin yerleşmiş âdeti, kendisinin, herkesin ortak fikrine göre ilk bakışta, iyi olana uygun olan fiilleri yapmasına engel olur. Bu sebepten, onun âdetinin, fiillerinin, gerçekten iyi olana uygun olmasına engel olması daha muhtemeldir. Alışkanlık haline getirdiği fiilleri herkesin müşterek düşüncesine göre, ilk bakışta, iyi olana uygun olan kişinin âdeti, onu ne nazarî ilimleri öğrenmekten, ne de fiillerini, gerçekten iyi olana uygun gelmekten alıkoyacaktır. Çünkü ilk bakış (bâdî er-ray), onun, ilk bakışta eleştirilmemiş görüş olanı yapmaktan çok, gerçekten iyi olanı ve yapılması zarûrî olanı yapması-

nı gerekli kılar. **Gerçek görüş**, tenkit edilmiş ve tenkitten sonra desteklenmiş olan görüştür. İlk bakış, eleştirilmiş olan görüşün, ilk bakıştan daha doğru olmasını gerektirir.

✱

[94] ⁽⁵⁵⁾ **Fazilet için toplanmış (ictimâ)** bir toplulukta hiçbir ayrılık ve uyuşmazlık vuku bulmaz. Çünkü **faziletin amacı** birdir, yani başka bir şey için değil, **bizzat kendisi için istenilen iyidir**. Bu ikisinin arzu ve amacı, sadece, aslında iyi olan amaca yönelik olduğu için, ona götüren yolları da, bizzat o şey için olan sevgileri de birdir. Onlar, amaçları bir olduğu sürece, asla ayrılığa düşmezler. **Anlaşmazlık**, sadece arzuların farklılığından ve amaçların zıtlığından dolayı vuku bulur. O zaman, birleşme (el-ictim'â)yi imkansız kılan davranış ortaya çıkar; çünkü herbirisi, ayrı bir amaç ve ayrı bir yola sahiptir. Bunlar, benzerleri de dahil, ⁽⁵⁶⁾ zararlı ve kötüdürler; ilk amaç gibi, gerçeği arama, saadete ulaşma, ilim ve faziletli şeylerin sevgisi üzerinde ilk birleşme gibi iyi değildirler. İkinci birleşme (el-ictim'â), ticaret ve **ticârî işlerde kazanç ve karşılıklı yardım için**, yani zararlı ve **kötü** bir (şey için) birleşmedir; çünkü birleşenlerden ve ortaklardan herbirisi, diğerininkinden daha çok şeye sahip olmak için, diğerinin payını gaspetmek ister; bunun gibi diğeri de, birincinin aynısını arzu eder ve ona inanır; işte o zaman ayrılık başlar. İlk ikisi, ne kendileri dışında bir şey için, ne de başka herhangi birinde ihtiyaç hissettikleri bir şey için birleşmişlerdir ve ne de diğer herhangi biriyle bir birleşme bağı mevcuttur. Tıpkı, amaçları farklı olduğu sürece, diğer ikisi arasında hiçbir birleşme zuhur etmediği gibi, amaçları bir olduğu sürece, onlar arasında da hiçbir ayrılık meydana gelmez. Yine, gerçek (el-hak), herşeyde aranan amaç olduğu ve **iyi ve fazilet** de ona benzediği için, gerçeği arayanlar, kendi amaçlarını anladılar, onu bildiler ve o hususta ayrılığa düşmediler. Gerçek ve fazilet olmayan şey, yürünebilecek bir yol değildir ve bir insan onun üzerinde yürüdüğünde, yolunu saptır ve şaşırır. Başkaları, onların amacını anlamaz; amaçlarının farklılığından dolayı da anlaşmazlar ve hernekadar ondan haberdar olmasalar da, amaçlarına götürmeyen bir yolda yürürler. Çünkü, yetersiz kalsa bile, gerçeği arama, **nefste** (bulunan) tabii (bir özellik)dir; eğer onların herbirisinden gerçek ve bilginin faziletini kabul etmesini isteseydiniz, kendi noksanlığından ve kendisinde bulunan ihtiraslardan dolayı, (onu) kullanmamış bile olsa, (onu) bilerek, onu kabul edeceğini görmüyor musunuz ?

✱

[95] ⁽⁵⁷⁾ Dikkatsiz insan (ğâfil)ın ve dikkatsizlik taslayan (gafil görünen) insan (müteğâfil)ın elde ettiği sonuç (mahsül) aynıdır. Çünkü dik-

katsizlik, dikkatsiz insanı, başarısızlığa (fesâda) götürür ve dikkatsizlik taslama (teğâfûl) da, ona meyleden kişi (el-müteğâfîl)yi başarısızlığa sürükler; böylece bu iki kişi, başarısız olan bu sonuçta birleşirler. Dikkatsizlik taslayan kişi, gerekeni yapmadığında, farkında olmadığı şeyi bilmesi, kendisine yarar sağlamadığı gibi, gerektiği gibi hareket etmediğinde, bilmediği şeyin farkında olmayışı da dikkatsiz insana zarar vermez. Çünkü onların herkisi, bu yakınlık (el-idâfe)ta birleşirler; **ilim** ve **cahillik**-te ayrılırlar.

*
**

NOTLAR

- (1) —«Hikmetli sözler» (**aphorisms**), Arapça **fusûl** («bölümler», **sections**) kelimesiyle karşılanmıştır. Arapça'da **fasl** («bölüm»), (bölüm başlarında) başta yazılır. Aynı kelime, bilhassa daha önceki devirlerde, birçok Arapça kitabın başlıklarında görülür. **Râzî** (Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî)'nin **el-Fusûl fi't-Tıb** adlı eseri ve Maymonides (Mûsâ b. Meymûn el-Kurtubî)'in aynı başlıklı bir eseri örnek alarak gösterilebilir. Bu iki duruma göre, **Hipokrat'a** atfedilen «hikmetli sözler» (**aphorism**) (**fusûl**) şüphesiz aynı başlığı imâ eder. Bu, Arapça'da sadece (**el-Fusûl** olarak kullanılışydı (**Fihrist**, nşr. Flügel, 288). Râzî ve Meymûn'un bu eserleri, Latince'ye kendi yazarlarının **Aphorism'i** («hikmetli sözleri») olarak geçti (**Brockelmann; Geschichte der arabischen Litteratur**, I, 232,234). Şuhalde! hoş bir sesle söylenen bir başlık elde etmeyi düşünmek bir yana; buradaki tercüme de ve baş sayfada, yani «hikmetli sözler» (**aphorisms**) de tereddüt etmemiz gerekir. Bkz. Giriş 4 (a).

I. B Ö L Ü M

- (2) —**takdir eder** (**estimates**) veya «ölçer». Krş. [17], [89].
- (3) —**siyâsî sanatın amacı**, harfi harfine ifade edersek, «siyâsî sanattaki amaç» demektir. Krş. [22]. «Şehirdeki amaç» = «şehrin amacı».
- (4) —**Şehirliler** (**citizens**) kelimesi, burada, **medenî** (devlet adamları) kelimesinden ziyade, **medenîyîn** (**medenî'nin çoğulu**) kelimesinin tabii tercümesi olarak görünüyor. Yani **medenî** kelimesi, Yunanca kelimesine karşılık olduğu kadar, kelimesinin de karşılığıdır.
- (5) —**Onları (yani faziletleri) yerleştirmek için ustalık**, Bu metne göre, «onlar»dan maksat, aşağılıklar olmalıdır, ki bu doğru olmaz. İbrânice nüshada bu durum açıktır : «o iyi işlerin yerleştirilmesi ve tesisi için ustalık (maharet)» vs.
- (6) —**Nefsin (rûhun) (esas) Parçaları ve melekeleri beştir**. Krş. Aristo, **Eth, Nic. I, 13** (1102 a—b). Fârâbî, faziletin aklî ve ahlâkî olarak ikiye Bölümünü (Krş. [7] ve takip eden **bölümler**), kendisinin da-

ha ileri götürdüğü, melekelerin bölümlenmesine dayandırmada Aristo'ya uyar (Aristo, *loc. cit.*, akıldışı unsur içerisinde, sadece besleyici ve iştah açıcıyı ayırt eder). Yine krş. **Medinetü'l-Fâdılah**, 34-6; **Siyâ-seh**, 43. Burada Fârâbî'nin, nisbeten uzun süre, tartışma gerektirmiyen, besleyici melekeden bahsetmesi, şüphesiz, ilgisini çeken şeyden vaz geçmeyi istemeyişinden dolayıdır.

- (7)- **Eğer organ et ise, (o, bu besin vasıtasıyla) et haline gelir vs.** Bu tercüme gerekli görünüyor; (**bî en yasıra**, heriki el yazmasında da açıkça görülmektedir), fakat «eğer organ et ise, bu besin et haline gelir» şeklindeki tercüme, o bağlam içerisinde daha tabii olur. Çünkü Fârâbî, az önceki metinde, belirli bir besin türünün, hazmedildiğinde, onunla beslenen «organ» gibi olduğunu söylemiştir. Onun dikkati, şimdi kendisinin, alınmış olan besinden dolayı olduğunu söylediği «uzuv»a, yani organ veya vücudun bir parçasına yönelmiş görünüyor. Şüphesiz bu, Onun bahsetmek istediği sürecin bir açıklamasıdır; fakat görüş açısı, bir dereceye kadar beceriksiz bir şekilde değiştirilmiştir.
- (8,9)- **işlenen (sindirilen); işleyen (hazırlayan) veya «pişirilen» pişiren»,**
- (10)- **beslenen bedene ulaşmaya kadar.** Heriki el yazmasında da böyledir. Fakat biz, «beslenen organ» ifadesini de muhtemel görüyoruz.
- (11)- **o, kısmen ameli, kısmen de nazarîdir.** Krş. **Medinetü'l-Fâdılah**, 47. Bu ayırım, Aristo'ya aittir. Krş. **Eth. Nic. VI, I(1139 a)**, orada, ruhun (nefsin) rasyonel kısmının yeniden bölünmüş bu iki parçası, Sir David Ross tarafından «the scientific» ve «the calculative» olarak tercüme edilen velerdir. Fakat bu paralellik, burada, Fârâbî ile, genellikle Arapça'da kullanışlı olmadığı düşünülen **Politics** deki bir pasaj arasında daha yakındır. Orada (**Pol. VII, 14, 10 = 1333 a**) akıl (.....), buradaki gibi, pratik ve teorik veya spekülâtif (nazarî) olarak ikiye bölünür. (.....).ın Arapça karşılığı (**na-zari**), başka yerlerde «spekülâtif» kelimesiyle karşılandığı halde burada, «teorik» kelimesiyle karşılanmıştır. — Aynı ayırım, **Tenbîh 'âlâ Sebîl es-Sa'âdeh**'de tekrar ortaya çıkar (ki bunun için **Giriş 3'e** bak), Hayderabad neşri, 1346 A.H., 20: **sârat sînâ'at el-felsefeh sınıfeyn en-nazarîyeh ve'l-'amelîyeh.**
- (12)- **Faziletler ahlâkî ve akli olmak üzere iki çeşittir.** Krş. **Aristo, Eth. Nic., II, I (1103 a)**. Takip eden fusûl (8-19) ahlâkî fazilet ve günahlarla ilgilidir. Akli faziletler ve günahlar [30]-[49]'larda ele alınır.

- (13)- **bir fazilet veya aşağılık durumlarına mütemayil olması.** Belki «durumlar» yerine «fiiller» demek doğrudur ve böyle okunmalıdır. Herhalükârdâ, **ef'âl** veya **ahvâl fâdılâh** ifadesindeki, **fâdılâh** kelimesi, bir sıfat değil, bağımsız bir tamlayandır.
- (14)- **Doğuştan bütün faziletlere tamamen hazır bulunan bir kişinin var olması zor ve uzak bir ihtimaldir.** Krş. [92].
- (15)- **Eskiler, bu adama ilâhî insan adını verdiler; halbuki onlar, bunun karşısına hiçbir isim vermemişlerdir; bununla beraber bazen ona «vahşi hayvan» adını vermişlerdir.** «İlâhî insan»ın ve «vahşi hayvan»ın zıddı, daha sonra Avempace (İbn Bâcce)'de, **Tedbîr el-Mütevahhid**'de görülür; nşr. Asin Palacios (Madrid-Granada, 1946), 16-17, Krş. D. M. Dunlop, «İbn Bâjjah's Rule of the Solitary», **Journal of the Royal Asiatic Society** (1945), 72, orada aynı Arapça kelime kullanılır. Aristo'daki bu muhtemel kaynağa, daha önce zaten atıf yapılmıştır; **Giriş, 4 (c).** Vahşi hayvan ve Tanrı'yle ilgili ifadeler, Aristo'nun meşhur sözünde (**Pol. 1, 2, 14=1253 a**) de şu şekildedir: Cemiyette yaşamaya muktedir olamıyan veya kendi kendine yeterli olduğu için hiçbir şeye ihtiyacı olmayan kişi biri, ya da diğeri olmalıdır.
- (16)- **ikincisine gelince, (eğer o var olsaydı), hiçbir zaman ne bir şehri yönetirdi, ne de ona hizmet ederdi vs.** B'nin okunmasına uyulmuştur. Fârâbî, şehri yöneten kral (sultan) ile hizmet eden devlet adamı arasında az önce ayırım yapmıştı; uygun olan bir şey varsa, o da, Onun bu ayırımı devam ettirmesidir. O, başka yerde de, bu ikisini bir tutar. Fakat Onun görüş noktası, çok az değişir, Krş. [3], «devlet adamı siyasî sanatıyla ve sultan sultanlık sanatıyla», orada bu özdeşleştirme tam değildir.
- (17) Bu fasl'da tartışılan bu ayırım, Aristo'nun bahsettiği nefesine hâkim kişi (.....) ile, mûtedil kişi (.....) arasındaki ayırımın aynısıdır. Bk., **Eth., Ntc. VII, 2=1146 a.**
- (18)- **O, iyi fâilleri yapar, fakat onları yaparken eziyet çeker.** «Acı çekme» (**ta'azzâ**) kelimesinin karşılığı olarak kullanılan aynı kelime, cahil devletlerle ilgili fiilleri yapmaya zorlanan faziletli kişi hakkında da kullanılır. **Medinetü'l-Fâdılâh**, Dieterici nşri, 68.
- (19)- **faziletli kişi pratik olarak=mutedil kişi, daha aşağıda gelen kısımlarla krş.** Fârâbî, hikmete ilaveten, faziletlerin mûtedillik, adalet ve cesaret şeklindeki Platonik sınıflandırmasına uyar. Bu, bu kitapta hiçbir yerde açıkça görülmez; fakat krş. [71].

- (20) Orta (olma) doktrini, süphesiz, Aristo'ya aittir. (Krş. bilhassa, **Eth. Nic.**, II, 6, 7) Bu bölümdeki örneklerin çoğu, zaten Aristo'da vardır, loc. cit. Fârâbî, bu doktrini başka yerde de kabul eder. Bk. **Kitâb et-Tenbih 'alâ Sebîl es-Sa'âdeh** (Hyderabad, 1346 A. H.), 11-12 ve 14. Son zikredilen parçada, buradaki aynı örneklerin birçoğu verilir.
- (21)- yiyecek ve ilaçlardaki mütedîl ve ortanın durumu da buna benzer vs. Krş. **Tenbih 'alâ Sebîl es-Sa'âdeh**, 10, orada tıbbî karşılaştırma yapılır.
- (22)- obje, Arapça'da ellezi ileyhi'l-fil, krş. **Tenbih**, İbid, men ileyhi'l-fîl, bunun hemen peşinden men minhu'l-fîl, yan fâil gelir.
- (23)- fiilin şartları, el-eşyâ' el-mutife bi'l-fîl. Aynı ifade [26] da gelir. Krş. **Tenbih**, 10, el-ahvâl el-mutifeh bihâ (yani el-ef'al).
- (24)- yün ve kıl(dan) ... meskenler. Tabiidir ki, Fârâbî, bedevilerin çadırlarını düşünmüş olmalıdır. Bununla beraber, onun ifade ettiği gibi, bunlar, eski yazarlar tarafından hemen hemen hiç tasvir edilmez.
- (25) Fârâbî, «mal ve mal-sahibi» ilişkisini ilave etmek suretiyle, Aristo'nun efendi ve köle, koca ve karı, anne-baba ve çocuk olarak aileyi oluşturanların ilişkileriyle ilgili görüşünü (Pol. I, 3=1253 b) genişletir. Bryson'un Oikonomikos'unun Arapça nüshası, servet (mâl) ten, hizmetçiler, eş ve çocuklarla birlikte ev halkının gereklerinden biri olarak söz eder (krş. Martin Plessner, **Der Oikonomikos des Neu-pythagoräers Bryson**, (Heidelberg, 1928, 214); fakat Fârâbî'nin bu eseri gördüğünü bilmiyoruz. Fârâbî'deki gibi, aynı bu dört tür analiz daha sonra, yani onüçüncü asırda Nâsir ed-Dîn Tûsî'nin **Ahlâk-ı Nâsirî**'sinde görülür (Plessner, op. cit. 60).
- (26)- Şehir bazen «zarûrî» vs. Krş., Eflatun, **Cumhuriyet**, II, 369 D: Burada, «zarûrî şehir (el-Medînetü'z-Zarûriyye ideal şehre (el-Medînetü'l-Fâdîlah) tamamen tezat teşkil eder gibi görünüyor; fakat bu, sadece görünüştedir. Fârâbî, en azından üç sınıf devleti, yani «câhil» şehri (el-Medînetü'l-Câhiliyyeh); Siyâse'ye göre, 57, el-Medînetü'l-Câhileh, Krş. Medînetü'l-Fâdîlah, 71, el-Medînetü'l-Câhileh); «fâsik» şehri (el-Medînetü'l-Fâsikah) ve «sapık» veya «kandırılmış» şehri (el-Medînetü'd-Dâlleh; Dieterici'nin Medînetü'l-Fâdîla'ya ilişkin metnindeki, 61 ve 63, ed-Dârreh, Onun varyantlar listesinde, s. XIII'de düzeltilen bir hatadır) ideal şehre zıt olarak telakki etti (Bk. **Medînetü'l-Fâdîlah**, nşr. Dieterici, 61-3; **Kitâbu's-Siyâsetü'l-Medeniyye**, Hyderabad neşri., 57-74). Bunlardan başlıcaları, yani «câhil» şehir, gerçek iyiyi bilmeksizin, onun yerine (onu zannederek) yanlış şeyi koyar; «fâsik» şehir, gerçek iyiyi bilir,

fakat ona uymaz; «sapık» şehir, bozuk bir görüşe sahiptir. «Câhil» şehrin, en önemli şehir olduğu ve diğerlerinden farklı olarak, birçok farklı tipler ihtiva ettiği, (kitapta) ona tahsis edilen nisbeten oldukça geniş yerden açıkça anlaşılmaktadır (Krş. [87]). **Medinetü'l-Fâdılâh**'da (Dieterici neşri, 63), Fârâbî, pek önemli olmayan dördüncü bir sınıftan, yani eskiden doğru düşünceye sahip olup, fakat sonra onu terketmiş olan «değiştirilmiş» şehirden, **Medinetü'l-Mübeddele**'den (keza, **Ibid**, 61 **el-Medinetü'l-Mübeddeleh**) bahseder, **Fusûl**'de, bu dört ve üçüncü sınıf (şehir)le, yani «**Medinetü'd-Dâle**» ile ilgili hiçbir iz yoktur, fakat «**Medinetü'l-Fâsıkah**»nın varlığı, [73]'de zımnen ifade edilir. Diğer taraftan, birkaç tip «câhil» şehirden sözedilir veya açıkça gösterilir (Krş. [28], [73] ve notlarla birlikte [88]); bununla beraber sınıflama gösterilmez. Bu bakımdan, Fârâbî, [25] de, faziletli şehre zıt olarak «**Medinetü'd-Darûriyye**»den sözettiğinde, O, başka yerde açıklanan teorisine göre, ideal şehre zıt olan birçok şehir çeşidinin sadece birini - birincisi, Krş. **Medinetü'l-Fâdılâh**, 62; **Siyâseh**, 58, - tanıtıyor. Bütün bunlara, [88]'deki genel «bozuk idareler» (**Siyâsetü'l-Fâsideh**) terimi açıkça uygulanabilir ve biz şüphesiz, **Fusûl**'deki farklı tip şehirlerle ilgili mülâhazaların imâ eden karakterinde eski tarihin diğer bir belirtisini göreceğiz. Krş. Giriş, 4 (a).

- (27)- zevk veren şeylerden yararlanma... zenginlik... herikisinin birleşimi. Krş. [28].
- (28)- son yetkinlik Krş. [91].
- (29)- gerçek adalet olmayıp, ancak adalete benzemediği halde sadece ona benzeyen bir şey . Krş. [71]'in-sonu, [89].
- (30)- mutluluğu, kendisine ana hedef yapması gerekir. Krş. **Medinetü'l-Fâdılâh**, 47 ve buradaki [27].
- (31)- Bazıları sultanlık ve şehir yönetimindeki amaç ve maksadın, büyüklük, şeref ve hükmetme olduğunu düşünürler, vs. Bu, aslında, Fârâbî'ye göre, «cahil» şehir tiplerinden biri olan «şerefli» şehrin (**Medinetü'l-Kerâmeh**) hükümdarlarının bir nitelendirilişi, Krş. **Medinetü'l-Fâdılâh**, 62; **Siyâseh**, 59 (orada **el-Medinetü'l-Kerâmiyeh**) ve Eflatun'un fikrine göre, şeref ve azametın hakim olduğu devletin (timocracy) karşılığıdır. Bununla beraber, diğer bir «cahil» şehir türünün, yani «zorba» (tahakküme dayanan) şehir (**Medinetü't-Teğallüb**, **Medinetü'l-Fâdılâh**, 62; **el-Medinetü't-Teğallübiyye**, **Siyâseh**, 58; **Siyâseh** 64'e göre, **Medinetü't-Teğallüb**)in başlıca karakteristiği olan tahakküm (ğalebeh), burada bahsedilir; o, sadece bir raslan-

tıdır ve hiçbir karışıklık ihtimali yoktur. («zorba» şehir veya yönetim için, krş. [88].)

- (32)- Onlardan bazıları bu amaca..... kendilerince iyi kabul edilen şeylere kavuşturmak suretiyle ulaştılar... Bunlar, reislerin en üstünüdürler. Fârâbî, Eflatun'a uyarak «şerefli» şehri veya şeref ve azamet hakim olduğu şehri (timocracy), «cahil» devletlerin en iyisi olarak kabul ettiği (Siyâseh, 63) ve O, burada, onun liderleri için, (54)'de aristokrasinin önderleri için kullanılabenzer bir ifade kullanır. Krş. keza, Siyâseh, 62.
- (33)- Sadece soya bakılarak... Krş., Siyâseh, 61.
- (34)- Diğerleri, onu, şehir halkını zorlamak suretiyle elde etmeye çalışır, vs. Bu, «zorba» şehrin hükümdarlarına uygun bir harekettir. (Krş. Siyâseh, 64). Ve bu fikir, Fârâbî'nin, şeref aşkı aşırı olduğunda, (yani en iyi olan şehir doğrudan doğruya en kötü hale geldiğinde, krş. biri hariç en son not ve [88]) «şerefli» şehir, «zorba» şehri haline gelir, şeklindeki görüşüne uyar.
- (35)- Bununla beraber, diğer şehir yöneticileri, şehirleri yönetmedeki amacın zenginlik olduğunu düşünürler, vs. Burada Fârâbî, kendi teorisine göre, diğer bir «cahil» şehir tipi olan ve Yunan Oligarşisine tekabül eden «Değiştirilmiş» şehrin (Dieterici bunu el-Medinetü'l-Baddâleh olarak tercüme eder, Mad. Fâd., 62 (Verwechslungsstaat); Medinetü'n-Nezâleh, yani «alçak (rezil)» şehir, Siyâseh, 58, 59 doğuru olması muhtemel gibi görünüyor) hükümdarlarını karakterize eder.
- (36)- Şehir halkının kanunları. Heriki yazma da böyledir; fakat belki «şehrin kanunları» doğrudur; yukarıdakiyle karşılaştır.
- (37)- âdi liderlik ehli, yani ehl-i hasâsetü'r-riyâseh. Krş., Fârâbî, İhsâ' el-Ulûm, Osman Emin neşri, Kahire 1350/1931, 65 (=Gonzalez Palencia neşri, 2. bak., Madrid-Grana'da, 1953, 94): fe'in kânet teltemisu el-yesâr summiyet r'âsetü'l-hisseh. Bu atfı kendisine borçlu olduğum, Dr. S. Afnan bana, Paris elyazmasında Aristo'nun Rhetoric... 'nin (1365 b 30) Medinetü (Siyâsetü)'l-Hisseh olarak tercüme edildiğini söyler. Başka yerde (krş., gelecek not), aşağılık, başka bir şehir tipine atfedilir ve bu, bir karışıklık ortaya çıkarır.
- (38)- Diğer şehir yöneticileri şehir yönetimindeki amacın zevk veren şeylerden yararlanmak olduğunu düşünürler. Bu, «âdi ve sefil» şehir (Medinetü'l-Hisseh ve'l-Şekvah, Medinetü'l-Fâdilah, 62; krş., Siyâseh, 58-9, el-Müdün, el-Medinetü'l-Hasiseh) hükümdarlarının karakteris-

tiği ve bir cephesine göre, Grek demokrasisinin Fârâbî tarafından belirlenen bir karşılığı (eşiti) dir. Onun başka yerde geliştirilen teorisine göre, O, özel bir «cahil» şehir tipidir.

- (39)- **Sultan, sultanlık maharetiyle sultandır**, vs. Zaten Giriş 4 (b)'de söz edilmiş olduğu gibi, bu, Eflatun'un Politicus'undaki, 259 B, meşhur bir fikri tekrar eder:

..... «Öyleyse, krallık sanatının veya biliminin sahibi, ister gerçekten güçlü olsun, isterse sadece özel bir şehirli statüsüne sahip olsun, O'nun bu sanatla ilgili bilgisi, şartları her ne olursa olsun, O'nu bu ünvana layık görüyor diye, O, haklı olarak mü-kemmel adını alacak mıdır? Evet, O, şüphesiz o isme layıktır» (J. B. Skemp'in tercümesi, **Plato's Statesman**, Londra, 1952, s. 125, biraz değiştirilmiştir) Krş., **Tahsil**, 46.

- (40) Fârâbî, zaten daha önce ([7]) aklî (intellectual) faziletlerin geçici bir listesini vermişti. Şimdi daha geniş bir sınıf içerisinde, spekülâtif (**nazarî**), reflektif (**fikrî**) faziletleri birbirinden ayırmıştır. (Krş., [89], [90]). Bundan sonra gelen **fusûl**, aklî faziletleri teferuatıyla ele alır; önce nazarî (spekülatif) (31-4), sonra fikrî faziletler (35-41). Eth. Nic., VI, 3-II ile mukayese edilebilir.

- (41)- **Nazarî düşünen kısım... ve fikrî düşünen kısım**, vs Krş., [6]. Orada fikrî, amelî'nin bir parçasıdır. (yani bir altbölümüdür), (subdivision).

- (42)-**ameli hikmet**. Arapça ta'akkul 'akl'dan ayırdedilmelidir; fakat o, «akıllı» («intelligence»)yı karşılamaya uygun olmayacak ve 'akl için akıl («intellect» karşılığını koruyacaktır. Kullanıldığı parçalardan anlaşılacağı gibi, **Fusûl**'da ta'akkul'un anlamı, başka yerdeki gibi, ne akıldır, ne de «anlama fiili»dir; fakat Gerekece kelimesi, Sir David Ross tarafından «**ameli hikmet**» olarak tercüme edildi, ki, burada o kabul edilmiştir. Diğer taraftan, 'akl (kelimesi), her yerde, akıl («intellect») olarak, bazen de akıllı («intelligence») olarak tercüme edilmiştir. Bu kökün beşinci şekli.....'yi karşılamak için fevkalâde tercih edilir. (O, harfi harfine, «kendini akıllı yapmak, aklını göstermek» demektir).

- (43)- **ilk prensipler (evâil)** Bunlar, açıkça önceki fasl'da bahsedilen «prensip-ler» (**mebâdî**)'in aynısıdır. Aslında orada bu ayırım zaten yapılır.

- (44) Varlığın hiyerarşisi ile ilgili bu tanımın ciddi lirikliği dikkate sayan-

dır. Krş., [89], orada bu sübjektif yön ele alınır (daha aşağı bilgi dereceleri vasıtasıyla en yükseğe çıkış).

- (45)- **Onların varlığı hakkında kesinlik**, vs. Krş. [32].
- (46)- **anlam**, «şey»den bir yalın şekil olan şey'iyye Krş., A. M. Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina (Avicenne)*, Paris, 1938, 172. Fakat belki, **sebebiyeh**, yani «nedensellik» imâ eden, İbrancesinin okunması tercih edilebilir.
- (47)- Veya: «ve diğer nedenlerin, **nedenselliklerini** ondan nasıl kazandıklarını». Krş., İbrânî varyantlar.
- (48)- **Gücümüz dahilindeki bireysel şeylerde, tercih edilmesi veya kaçınılması**. Krş., [50]. «Tercih edilmesi ve kaçınılması gereken mümkün şeyler», «Gücümüz dahilindeki» ifadesi burada, harfi harfine tercüme edildiğinde, «onların fiili (yapılması) bize aittir» anlamına gelen, Arapça **fa'luhâ ileynâ** ifadesinin yerini tutar; Krş., [54] ve **hâzâ ileyhi en yüdebbire**, «yönetilmesi bu adam içindir (bu adama aittir)». Bu, [17]'deki **ifadeden**, yani «fiilin kendisine yöneldiği kişî, fiilin kendisine yöneldiği şey» yani fiilin objesi anlamına gelen, **ellezi ileyhi'l-fi'l** ifadesinden oldukça farklıdır.
- (49)- **Ameli hikmet, ta'akkul**. [30]'la ilgili nota bk.
- (50)- **mükemmel düşünme, cevdet er-reviye**, Krş., **Tenbîh**, 16.
- (51)- **birşeyi, sağlığa yararlı değilken yararlı tasavvur ederler**, vs. Harfi harfine tercüme edilirse, («yararlı olmayanı, yararlı;») yararlı olanı, yararlı olmayan şeklinde düşünürler», vs.
- (52)- **amelî hikmet sahîbi kişî, ahlâkî faziletlerle faziletlenmiş olmalıdır**, krş. [80].
- (53)- **zekî insan, kötâ ve kusuru olan kurnaz ve hilekâr insan da böyledir**. Fârâbî, [36] da, tekrar melekelerin veya «güçler»in sınıflandırılmasına başvurur.
- (54)- [7]'de, **aklî** (intellectual) fazilet olarak geçen, fakat [30]'da yer almayan zeka (veya ânında kavrayış), burada (yani fikrî eksikliklerin açıklamasının sonunda ve zaten bahsedilen faziletlerle ilgili tartışmanın yeniden başlamasından önce) yersiz görünüyor. Bunlar yukarıda [36] ve [37]'de sözedilen niteliklerdir.
- (55)- **amelî hikmet yerine, kurnazlık, riyâkârlık ve hilekârlık ortaya çıkar**.
- (56) Bu ve bundan sonra gelen **fasl**, Aristo'yla, **Eth. Nic.**, VI, 7 (= 1141 a ve b) ile yakından ilgilidir.
- (57)- **en mükemmel varlıkların en mükemmel bilgisi**. **Eth. Nic.**, loc. **cât.**'e

göre, hikmet, gerçekten «onun uygun tamamlamasını olduğu gibi kabul etmiş olan, en yüksek şeylerin ilmî bilgisi» değildir, fakat onu ihtiva eder (Ross)

(58)- **insan, dünyadaki şeylerin en üstünü olmadıkça.** Bu hemen hemen harfi harfine Aristo'dur : (Eth. Nic., VI, 7,3).

(59)- **her en son varlık.** «En son varlıklar» için krş.; [34].

(60)- **insanın kendisi için var olduğu en son amaç, mutluluktur.** Krş., [69].

(61)- **bu amaç, sebeplerden biridir.** Aristo'ya ait dört sebep doktrinine bir atıftır.

(62)- **Hayâl gücüne dayanan bir etki meydana getirmede mükemmellik** **kuullanılır,** vs. Fârâbî'nin buradaki açıklaması, hayal gücüne dayanan itmenin, dıştan değil içten olduğu keyfiyetini gizler.

(63) Aristo'ya, burada söylenilenden açıkça çok daha yakın olan şiirle ilgili bir açıklama için, bk., A.J. Arberry, «Fârâbî's Canons of Poetry», *Rivista degli Studi Orientali*, XVII (1937-8), 266-78.

(64)- **din taşıyıcıları,** (din görevlileri) Krş., [62].

(65)- **ölçüm işleriyle uğraşanlar** Krş., **Giriş 4 (b).**

(66)- Bu önemli fasl'da, Fârâbî'nin, devletteki otoritenin kaynağı meselesiyle ilgili görüşleri, sadece Platon'unakinin ötesinde değil, fakat aynı zamanda başka bir yerde, belki daha önceki eserlerde, başka şekilde ifade edilen kendisinininkinin de ötesinde geliştirmiş gibi görünüyor. Platon'a göre, bkz. *Cumhuriyet*, IV. Kitap, VIII. kitapta tartışılan bozulmuş dört hükûmet şekliyle, yani taymokrasi (**timocracy**); oligarşi, demokrazi ve tran (**tyranny**) ile birlikte, bir doğru hükûmet şekli, yani monarşi veya aristokrasi vardır. Fârâbî, devamlı olarak, bu dördünü, kendisinin esas «cahil» şehir veya devlet tipleri olarak gözönünde bulundurur ve daha önce de görmüş olduğumuz gibi, bu görüş, *Fusûl*'da imâ edilir (Krş., bilhassa [28] ve oradaki notlar.) Fakat, O'nun faziletli hükûmet şekliyle ilgili anlayışı değişir.

(67)- **Bu şehrin reisleri ve yöne*icileri dört çeşittir.** Fârâbî'nin, orada dört mümkün otorite kaynağını kabul ettiği, kendisinin faziletli devletinden söz etmekte olduğu kaydedilmelidir (Krş., [53]). O, *Medinetü'l-Fâdila*'da sadece şu üçünü [M. Fâdila'nın *Fusûl*'dan daha önce olduğu görüşü için, Krş., **Giriş 4 (a)**], yani faziletli hükümdarı, ikinci derecede en iyi bir hükümdarı ve (iki veya daha fazla kişiden oluşan) bir grubun yönetimini kabul etmişti. Krş. aşağısı.

- (68)- **ilk reis**, Faziletli hükümdar bu şekilde adlandırılır, **Medinetü'l-Fâdıla**, 57, 59; **Siyâseh**, 49. Krş., [88], [91].
- (69)- **altı şartı haızdır**. **M. Fâdıla**'da (Dieterici neşri, 60), Fârâbî, faziletli hükümdarda bulunan altı veya en azından beş şart (**şerâit**)tan, bir dereceye kadar belirsiz olarak söz eder. Bunlar, «ilk reis» veya faziletli hükümdarın sahip olması gereken oniki özellik (**haslah**) (**M. Fâdıla**, 59, 60) ten en azından farklıdır ve onlar, Fârâbî tarafından verilen daha sonrakilerin listesinin bir kısmını basitçe oluşturmazlar; çünkü bu özellikler fitridirler (**kad futira 'aleyhâ**, 59), halbuki bu şartlar, olgunluk sonrasına (**ba'de en yekbura**, 60) kadar meydana gelivermezler. Fârâbî'nin bize anlattığı bu şartlardan, daha önce bahsedilmiştir ve Onun, «onların **hayal gücüne** dayanan suretleri» (**el-endâd min cihet el-kuvveh el-mütehayyile**) şeklindeki adlandırmasından soyutlandırıldığında onlar, galiba, sayı bakımından altı değil, beştirler. Bütün bunlar, **M. Fâdıla**, 57-9'da izah edilene işaret etmelidir; yani faziletli hükümdar, şümüllü bir sanata (yönetme sanatına) sahip olmalıdır; aynı zamanda filozof ve peygamber olma anlamında mükemmel olmalıdır (yani Fârâbî'nin açıkladığı gibi; hem zekâ ve hem de muhayyile hesaba katılır); bildiğini kelimelerle anlatma gücüne sahip olmalıdır; insanları mutluluğa yöneltme gücüne sahip olmalıdır ve fiilleri ifâ etme gücüne sahip olmalıdır. Ne yazık ki, Fârâbî, bu şartları, kendisinin «oniki özelliği»ni (hatta Fransızca tercümenin yazarları tarafından kaydedildiği gibi, onüç özelliği) belirttiği kadar açık olarak belirtmez ve aslında onların ne olduklarına dair farklı görüşün yeri vardır. Nitekim, bir hususta, O, mutluluğu elde edebilmenin, faziletli hükümdarın **ilk şartı** olduğunu ifade eder ([59]). Bununla beraber, bu, sadece, Onun, yukarıda kaydedilen ikinci şart (mutluluğa ulaşmanın, mükemmel insanın ayrıcalığı olması)la ilgili tartışmasını tamamlar görünüyor ve «ilk» belki, «en önemli» den daha fazla bir anlam ifade etmez. Eğer «birinci şart» kesinlikle kabul edilirse, bize, beş veya altı (şart) yerine, sadece bu ve bundan sonra gelen üçü kalır. Bundan başka, o, faziletli şehrin hükümdarının, iki şeyden dolayı böyle olduğunu, yani onun yönetime intibak ettirilmesinin önce tabii durum ve mizaçtan (**bi'l-fitra ve't-tab'**) ikinci olarak da, dış şart ve iradesinin durumu veya özelliği (**bi'l-hey'eh ve'l-meleke el-irâdiyeh**)nden dolayı olduğunu söyler ([57]). Bu iki nitelik, bu pasajla ilgili açıklamalarında, (**Al-Fârâbîyan**, 2. bsk., Beyrut 1369/1950, 28) Dr. Ömer Faruk tarafından, yukarıda kaydedilen şartlarla birlikte, yani daha önce görmüş olduğumuz gibi, Fârâbî tarafından daha sonra bahsedilen altı veya beş şart arasında alınır. Bununla beraber, öyle görü-

nüyor ki, onlar, tartışmasının başında Fârâbî tarafından ortaya konulan ve tartışma esnasında, biri onun fitrî nitelikleri, diğeri de dış veya kazanılmış şartları halinde geliştirilen genel mütalaa kabiilindendirler. Böylece **M. Fâdıla**'daki bu altı şartın, yukarıda verildiği gibi olduğu, yani iki olarak sayılan, fakat zarûrî olmayan hayâlî veya peygambere ait Allah vergisi olan zeka ve tahayyül mükemmelliği olduğu kabul edilebilir. Netice olarak ortaya çıkan bu faziletli hükümdar tanımı, **Siyâseh**'dekinden daha açık olduğu halde, (Krş., bunun peşinden gelen «ilk reis», 49 ve bunu takip eden «sultan olan, şehrin yöneticisi», 54-55) sistematik olmayarak ifade edilen bu şartlar, (muntazam olarak) düzenlenmiş tabii nitelikler listesiyle bir dereceye kadar gölgede bırakılmıştır; ilave edilmelidir ki, bu fitrî özellikler ve şartlar, **M. Fâdıla**'da, galiba, oldukça ayrı tutulmamıştır ve çeşitli yerlerde bu altı şart biraz farklıdır.

- (70) **ikinci durum, kendisinde bu şartların hepsi toplanan hiçbir kimse bulunmaz, fakat bu şartlar, bir topluluğu oluşturan kişilerde ayrı ayrı bulunur, vs. Fârâbî, M. Fâdıla**'da, «tek» bir kişinin, yönetim için gerekli olan bütün şartları taşıyamıyacağı, bu durumda otoritenin paylaştırılması gerekeceği ihtimalini açıkça anlar: «Ve kendisinde bu şartları taşıyan **'tek'** bir kişi asla bulunmaz da, birisi hikmetli, diğeri de geri kalan şartlara sahip olan iki kişi bulunursa, onların herikisi de bu şehirde (yani faziletli şehirde) yöneticiler olacaklardır. Eğer bu şartlar, bir topluluk arasında paylaşılsa, yani birisi hikmete, bir ikincisi önceden gerekli olan diğer şartlara, diğer biri başka bir şarta sahip olursa, ve bu böyle devam ederse, ve onlar da karşılıklı anlaşma içerisinde bulunurlarsa, onlar, en mükemmel yöneticiler olacaklardır (**Medinetü'l-Fâdılâh**, 61). Bununla beraber, o, bir topluluk tarafından yönetmenin, **Fusûl**'da kesin olarak ifade edildiği gibi, faziletli hükümdarın yönetiminin yerine geçip geçemeyeceğini açıklığa kavuşturmaz. Metin, bu bağlam içerisinde, daha ziyade, onun, «ikinci reis»in yönetiminin yerine geçebileceğini imâ eder (aşağıya bk.); fakat şüphesiz, bu iki durum birbirinden ayırılmamıştır. **Siyâseh**'den iktibas edilen (50) aşağıdaki parçada da O, «faziletli, iyi ve mutlu halk» (**en-nâs el-fâdılûn ve'l-ahyâr ve's-su'adâ'**) tan oluşan bir topluluğun yönetimini tasavvur eder: «Ve bir zamanda, ya bir şehirde veya bir millette ya da birkaç millette, bu sultanlar (**mülûk**)dan oluşan bir topluluk (**cemâ'ah**)un varlığına tesadüf edildiğinde, onların plan ve amaçlarının, irade ve yaşantı» vs.lerinin uyuşmasından dolayı, onların (bütün) grubu tek bir sultan (**melik**) gibi olur. Fakat, **aristokrasi**, hiçbir eserde, bu pasajdaki kadar, yani faziletli hükümdarın yönetiminin diğer en iyi

alternatifi kadar açık bir şekilde tasvir edilmez ve elde edilebilir olmamasından dolayı meydana getirilemeyeceği belirtilmez. — **Fârâbî**, **M. Fâdılâ** (62)'da, «topluluk» şehri (veya: toplumcu şehir) (**el-Medîneh el-cemâiye**)'nden bir cahil şehir olarak söz eder ve **Sîyâseh'**, de, bu tipi, dikkate değer genişlikte (69 - 71) ele alır. O, Eflatun demokrasisinin bir karakteristiğini ayrı bir devlet halinde geliştirmiştir (Krş., [28]): Bu «**topluluk**» şehrinin sakinlerinin amacı hürriyet tir ve şüphesiz, bu fasl'da bahsettiği aristokraziyle onun hiçbir ilgisinin bulunmadığı açıktır.

- (71)- **üçüncüsü**, bunların da bulunmadığı durumdur. Bu taktirde, şehrin reisi kendisinde...vs. Bu, kendisi için, «olgunluk yaşından sonra» (**Ba'de kibârihi**), (görünüşe göre, «ilk reis»le paylaşmış gibi görüldüğü oniki özelliğe ilave olarak) burada bu **Fusûl**'da bahsedilenlere yakından benzeyen altı şart konan, **M. Fâdılâh** (60-1) nın «ikinci reis»idir. Başlıca fark, üçüncü alternatifle ilgisi olan bu **Fusûl**'da hikmet hakkında hiçbir şey söylenmediği halde, «ilk reis» gibi, **M. Fâdılâ**'daki «ikinci reis»in de hikmete sahip olması gerektiğidir (yukarı kısım la krş.) Bilhassa gayri müslimlere karşı kutsal savaş olan buradaki **cihad** şartı, daha önce açıklanmış olan daha basit..... savaşın yerine geçer [Giriş 4 (a).] Fakat, belki, **Fusûl**'un bu parçasındaki en önemli özellik, üçüncü alternatifi temsil eden kişiyi **melik es-sünneh**, «kanun sultanı, yani kanuna göre sultan, meşru sultan» olarak adlandırmasıdır. Galiba bu adlandırma, **Fârâbî**'de, başka, hiçbir yerde görülmez ve öyle görünüyor ki, **Fusûl**'da ortaya çıkışı ile ilgili açıklama, şüphesiz, **Platon**'un **Politicus**'unda da aranacaktır. **Cumhuriyet**'e göre, O, şehrin kanunlarının korunduğu, doğru monarşi ve aristokrazi idaresinin karakteristiğidir (IV. Kitâbın sonu). O, **Politicus**'ta başka şekildedir; orada, filozof-devlet adamının idaresi bütün kanunlardan üstündür. (Krş., J. B. Skemp, **Plato's Statesman**, 211). Biz orada bilhassa şu cümleyi okuruz (301 B): «Fakat 'bir' adam, bilen kişiyi (yani filozof-devlet adamını veya faziletli kralı) taklid ederek, kanuna göre yönettiğinde, biz ona, bilgisiyle tek başına yöneten kiş ile, kanunlara uygun görüşe göre tek başına yöneten kişi arasında ismen ayırım yapmaksızın, kral adını veririz». **Fârâbî**'nin «kanuna göre sultan»ının orijinali, işte bu son zikredilendir. **Fârâbî**'yi ilgilendirdiği kadarıyla, **M. Fâdılâh** (60)'da bu fikrin taslağının zaten çizildiğini söyleyebiliriz; ki, bu esere göre, faziletli hükümdarın eksikliğinde, şehirde bir başkası onun yerine geçerse, «bu reisin (yani faziletli hükümdarın) ve onun benzerinin koyduğu kanun ve gelenekler alınır ve desteklenir» ve «ikinci reis» tayin edilir; ve onun, daha sonra, Arap felsefesinde açıkça bir yeri vardı [krş. Giriş 4 (c)].

- (72)- **cihada katılabilme gücüne de de sahip olmak.** Bu, «gerçek sultan»ın bir şartıdır [Krş., yukarısı ve Giriş 4 (a)].
- (73)- **Bu topluluğa, kanuna göre reisler adı verilir..** Öyle görünüyor ki bu, Fârâbî için orijinal bir gelişmedir. Krş., yukarısı, «kanun sultanı, kanuna göre sultan».
- (74)- **onların, Allah ve rûhânî varlıklar hakkındaki görüşlerinin birleşmesi.** Krş., M. Fâdılâh, 69 : «Faziletli şehrin bütün halkının bilmesi gereken müşterek şeyler şunlardır: Önce **İlk Sebep** ve onun bütün sıfatlarının bilgisi; sonra, maddeden ayrı olan şeyler ve herbirisinin özel nitelikleri ve (yukarıdan aşağı inen bir sıra içerisinde) **faal aklı** gelinceye kadar onlardan herbirisinin derecesi» vs. Bütün parça, bu fasl'ın açıklayıcısıdır. «Faal akl» (**el-aklû'l-fa'al**) ın da, kendilerinin bir çeşidi olduğu, «rûhânî varlıklar»a veya gayri maddî şeylere [65]'de «rûhânî cisimler» adı verilir.
- (75)- **bu, başlangıçtır.** Burada, Fârâbî'nin, siyâsî eserlerinde metafiziği uzunuzadıya işleyişinin sebebini görüyoruz. Faziletli şehrin sakinlerinin, bu metafizik meselelerle ilgili doğru görüşe sahip olmaları gerekir ve bilhassa, önceden gerekli olan ilk şartı, hikmet (bilgelik) (Krş., [54]), yani kesin olarak bu türün bilgisi olan faziletli kralın sahip olması gerekir ([34]). Böyle bilgi olmaksızın, insanın var oluşunun amacı meçûl kalır ([49]) ve faziletli şehir gerçekleştirilemez.
- (76)- **bu şehrin sakinlerinin görüşleri, (ârâ' ehl el-medîneh),** Krş., kitabın başlığı, **Ârâ' Ehl'el-Medîneh el-Fâdılâh (Giriş, s. 8, n. 1.)**
- (77)- **onlar arasında bölüştürülen bu şeylerin korunması.** Krş., aşağısı, Fârâbî, iyi şeylerin korunmasından, aile reisinin fonksiyonunun bir parçası olarak, zaten söz etmiştir ([21]). Hatta, ilk defa [28]'de bahsedilen «cahil» şehir (yani taymokrasi, «şerefli» şehir) deki «bu şehir halkının görüşüne göre iyi olan iyi şeyler» kendileri için korunur.

I I . B Ö L Ü M

- (1)- **din temsilcileri, (din görevlileri),kâtipler, vb.** Heriki kategori de, ideal (faziletli) devletteki ikinci sınıfa ait olarak [53]'de bahsedilir. Buna benzer bir düzenleme (katipler ve râhipler) **Politicus** 290 A - E'de vardır.
- (2)- **şehrin dıştan hakettiği bir iyiliği onun el'nde bulunduranlardan almak,** Krş., Aristo, **Politics**, I, 8, 12=1251 b :
- (3)- **ya da (e) kişilerle savaş, vs.** İbranice varyantlara bak.

- (4)- **maddeden yaratılanlar; semâvî cisimler; ruhânî cisimler.** Varlıklar burada, aşağıdan yukarıya doğru giden bir düzen içerisinde sıralanır. Krş., [57]'yle ilgili not.
- (5) Metafizik katagoriler, [64]'de üç olarak verilmiştir. Şimdi, Belirli bir zamanda var olmaması mümkün olmayanla, mevcut olmaması asla mümkün olmayanlar arasında bir ayırımın yapıldığı daha önceki fasl'daki tartışmanın ışığında, onlar, sayı bakımından dört olarak verilir.
- (6)- o varlığın bir parçasıonda yeterlilik....., yani mevcûd, «var olan» yerine vücûd «varlık» olarak okumak suretiyle.
- (7)- ya en yüksek veya en aşağı ya da orta bir derecede. [Bu ifade için] krş., [66].
- (8)- **bedbahtlık ise, ne faziletli fiillerin terki için verilen bir cezadır,** vs. Fârâbî'nin, daha önce ifade etmiş olduğu gibi, onun zıddı olan mutluluk gibi, bedbahtlık da bir amaçtır [69].
- (9)- **Bu bakımdan, eğer herhangi bir kişi bunun mutluluk olduğuna inanır,** vs. Platon'a ait itidal, adalet ve cesaret faziletleri aşağıdaki parçada açıkça tasavvur edilir; bununla beraber, Fârâbî, burada, gerçekten mutedil vs. olmayan kişilerden söz eder. Krş. Plato, *Phaedo*, 68 D-E.
- (10)- **Onların arasındaki cesur insan, yani mükemmel olmayan şehirlerdeki;** ki bunların hükümdarlarından az önce söz edilmiştir.
- (11)- **Onların fazilet olduğunu zannettikleri şeyler, rezillikler ve aşağılıklar olmaya daha yakındırlar,** vs. Sahte faziletler için, krş., [25]'in sonu.
- (12)- **cahil şehirlerin halkı ve fâsıklar,** [25]'in notuyla krş. Fârâbî'nin «cahil» şehri birkaç tiptir, yani buradaki ve başka yerdeki «cahil şehirler», «Fâsıklar», açıkça, O'nun «fasık» şehrinin sakinleridirler.
- (13)- **Ölümüyle mutluluğu kaybedeceği düşüncesi.** Bu sonuncusu, fâsik insanın, cahiller tarafından duyulandan daha fazla acı duymasına sebep olur, ...çünkü cahiller, ölümden sonraki mutluluk hakkında hiçbir şey bilmezler, vs. Krş. M. Fâdıla, 61, 62 («cahil» şehir halkı, mutluluğu bilmez. Ve kendilerini, ona doğru yöneltmezler. Halbuki «fâsık» şehir halkı faziletli şehirle ilgili görüşlere sahiptir ve mutluluğu, Allah'ın varlığını ve diğer meseleleri bilir. Fakat onların fiilleri, «cahil» şehir halkının fiilleridir) ve keza *Siyâseh*, 73=Dieterici'nin tercümesi, *Die Staatsleitung*, 88.
- (14)- **hayatlarında, önceden yapmış oldukları** (harf harfine tercüme edi-

lirse, «ileriye doğru göndermiş oldukları»). Bu fikir ve ifade Kur'ânîdir; Krş. Sûre : 2, 89; 3, 178; 36, 11; 78, 41. vs.

- (15)- **Faziletli mücahid, el-mücâhid el-fâdil.** Krş. cihad [54] ve Giriş 4 (a).
- (16)- **Bazı insanlar, hikmet sahibi olmayan insanın, ancak, rûhun bedenden ayrılmasıyla hikmetli hale geleceğini düşünürler,** vs. Fârâbî, veya daha ziyade Ibn et-Teyyib, Plato'nun Phaedo'suna dayanan, Arapçası mu'ânât el-mevt olan, felsefe, ölümün araştırılması (study) veya uygulanması (Practice) (Krş.,Phaedo, 81A) şeklindeki görüşü eleştirir; eğer bununla, «form'un (şeklin) maddeden ayrılığı» olan, tabîî ölüm kastedilirse, ben «rûhun bedenden ayrılığını kastederim». Bak., D. M. Dunlop, «The Existence and Definition of Philosophy, from an Arabic text ascribed to al-Fârâbî», Irak, XIII (1951), 86, 88-9; S. M. Stern «Ibn et-Tayyib's Commentary on the Isagoge», Bulletin of the School of Oriental and African Studies, XIX (1957), 419-425.
- (17)- **kendilerini ve ruhu öldürmeye...** Bu anlam doğru gibi görünüyor. Krş., yukarıdaki, «ruhun bedenden ayrılması, beden ruhsuz halde kalarak» ve aşağıdaki, «ruh telef olup, beden, ruhtan yoksun olarak...» şeklindeki ifade.
- (18) **Allah'ın velileri (yani dostları),** aslında, Müslüman velilerdir. Fârâbî'nin bu eserinde onlardan birkaç defa söz edilmesi dikkate şayanıdır. Krş., [81], [82].
- (19)- **Onları birleştiren kişi'nin ayırmasını beklemeliyiz ve onları ayırma görevini üzerimize almamalıyız.** Krş., Dunlop, «The Existence and Definition of Philosophy», 88-9, «bu bağı çözmemize müsaade edilmez, ruhla beden arasındaki bağı kastediyorum, fakat onun çözülmesini, onu bağlayan O (Kişi)'ye bırakmalıyız».
- (20)- **O'nu görmede aldatılmayacağı.** Fârâbî, burada, bir hadisi (hadis) kullanır. Krş., Lane, Arabic - English Lexicon, 1817 a.
- (21)- **tercih edilmesi veya kaçınılması gereken fiiller hususunda ayır etme mükemmelliği,** Krş., [35], vs.
- (22)- **Amelî hikmete sahip olan kişi, düşünme mükemmelliğine sahip olan kişidir,** vs. Krş. [36], [38].
- (23)- **O, aynı zamanda, ahlâkî fazilette de üstün olur.,** Krş., [37].
- (24)- **Hermes, yani Fârâbî'nin, açıkça, bir tarihî şahsiyet olarak kabul ettiği Trismegistus, Araplar arasında Hermes Trismegistus'un, görüşleri için krş. Ibn ebî Usaybiah, Uyûn el.Enbâ', nşr. Müller, I; 16ff.**

- (25)- **Alexander**, yani Büyük İskender.
- (26)- **Zeyd**, çokkere olduğu gibi, burada da, özel bir atıf olmaksızın, «falanca» yerine kullanılır.
- (27)- **Bu görüşün taraftarları, çirkin, nefret edilen fiillere sığınır, vs.** Eğer İlk Sebep «duyularla idrak edilen cüz'î varlıkları» her zaman bilirse, bütün şeyler, aslında, önceden takdir edilmiş olur. Örneğin Zeyd'in itaatsiz olması; eğer Zeyd buna inanırsa, itaatli kalmak için hiçbir çaba sarfetmeyecektir.
- (28) Özel inayet doktrini, Fârâbî'ye göre, hatta Allah'ın önceden bilme doktrininden daha zararlıdır. Çünkü O, O'nun kötü fiillere katılmasını gerektirir.
- (29)- **Onunla eşinin veya ortağının arasında vasıta olmaksızın.** Krş., Kur'an; Sure: 6, 163; 17, 111; 72, 3 vs.
- (30)- **bu görev için birini tayin etmek suretiyle.** vs., yani Sünnî görüşe göre, Halifeyi tayin, fakat Fârâbî, belki o zamanda, Bağdad'daki otoritelerle ilişkisini kasmış olduğu için [krş., Giriş 4(a)], kastedilen şey, daha ziyade, yasal olarak tayin edilmiş herhangi bir Müslüman otorite olmalıdır.
- (31)- **iddia ederler...** vs., Bu azçok Sünnî (sağlam inançlı) Müslümanların görüşünü temsil eder ve verilen yegâne alternatif kesin olarak reddedildiğine göre, O, muhtemelen Fârâbî'ninkidir.
- (32)- **O'nun ortak ve yardımcılarına ihtiyacı yoktur,** Krş., Kur'an, Sure : 6, 100; 7, 190 vs.
- (33)- **bazısının zararı az,** vs. «şerefli» şehir, [28]'in notunda bahsedildiği gibi, **Siyâseh**, 63'e göre «cahil» şehirlerin en iyisidir ve «topluluk» şehrinde (krş., [54]'ün notu), zamanla, faziletli insan tipinin ortaya çıkması bile mümkündür. (**Siyâseh**, 70-1).
- (34)- **faziletli şehirlerin yönetiminde.** Krş., bu fasl'ın sonu. Faziletli şehrin çokluğu da kabul edilir [27].
- (35)- **cahil yönetimlerin en aşağısında, yani zorba idarede.** Yani tiran (tranny). Krş., [28]'in notu. Aristo'da, Platon'u (Ör. Republic, IX, 576 E, Krş., Politicus, 302 E) takip ederek aynı şeyi söylemişti (Eth. Nic. VIII, 10-1160 b) :
(yani)
- (36)- **fikri meleke,** Krş. [90]. Bu, Fârâbî'nin bahsetmekte olduğu «tecübî

kuvvet»in bir eşanlamlısı değildir. Fakat ruhun bütün fkrî kısmının faaliyetini kapsayan bir terimdir ([30]).

- (37)- **bozuk yönetimler**, (es-siyâsât el-fâside). Genel bir terimdir; Krş., [25]'le ilgili not.
- (38)- **hicret etmesi gerekir**. Bu, Fârâbî'nin daha önce bahsetmiş olduğu yönetime, yani kötü adamın şehirlerden sürülmesi ([11]), ([14]) yönetimine zıttır. Kullanılan ifade (**vecebet 'aleyhi el-hicreh**) dikkate değer. «**Hicreh**» kelimesi, şüphesiz, devamlı olarak, Hz. Muhammed'in Mekke'den Medîne'ye göçüne tahsis edilmiş bir terimdir ve okuyuculara, bu dinî olayı hatırlatmaya yeterli olabilir. Bu etki, şüphesiz, kastidir ve bu parça, Fârâbî'nin hayatındaki, hakkında bize ek-sik olarak bilgi verilen, bazı krizleri göstermeye yarar. Bu parçanın, Ibn Bâcce (Avempace)'nin «tek'in yönetimi» (**tedbir el-mütevahhid**) teorisinin hareket noktası olduğu düşüncesi için, krş. **Giriş 4 (c)**.
- (39)- **Bu fasl'ın esası**, [ikinci paragraftaki, «çünkü nazarı (spekülatif) fel-sefeyi öğrenmeyi arzu eden kişi, sayılardan başlar» cümlesinden, dördüncü paragrafın hemen hemen sonunda yer alan «insanın, kendileri vasıtasıyla o mükemmelliğe ulaştığı bütün şeyler» cümlesine kadar] Fârâbî'nin **Kitâb Tahsil es-Sa'âdeh**'sinin A. H. 1345pp. 10-15 Hyderabad baskısındaki birkaç sayfasının bir kısaltmasıdır (Krş. **Giriş 3**, s. 7, n. 7). Bu, daha tam metnin buradaki ve bunu takip eden fasl ([90]) hariç, **Fusûl**'ün II. kısmının tamamı için çok kere bağlı kaldığımız (krş., **Giriş 5**), el yazması A'nın okunmasına (kaynaklarda hakkıyla kaydedilen) bir veya iki gelişme temin ettiği kadarıyla, **Fusûl**'ün metninin tesbiti bir avantaj olduğu halde, elde edilen bu fayda büyük değildir; çünkü (metnin anlamını daha açık hale getiren küçük değişikliklerle yetinilen) bu kısaltma biraz dikkatsizce yapılmış gibi görünüyor ve metnin bu kısa şeklinin takip edilmesi istisnâî olarak zordur. Keza, **Tahsil**'e dayanan, bu ve bunu takip eden fasl, orijinal «**Fusûl**'ün bölümünü güçlükle oluşturdu. Bak, **Giriş 4 (a)**.
- (40)- **aslında öyle olmadığı halde, fazilet zannedilen faziletler**. Krş., [25], [71].
- (41)- **fikrî faziletler**, krş.' [90].
- (42)- **semâvî cisimlere gelinceye kadar**. Görünüşe göre, tekrar vardır; çünkü Fârâbî, bize az önce, araştırıcının, perspektifler, müzik vs. ile birlikte semâvî cisimleri gözönünde bulundurduğunu söyledi. Aslında, elyazması A'da atlanılmış olan «anlaşılan ve tasvip edilen» den sonra, **Tahsil**'de araya giren satırlardan açıkça anlaşıldığına göre, O, semâvî

cisimlerin şimdi farklı bir tarzda, yani maddeyle birlikte, bir başka deyişle matematikî olarak değil, fizikî olarak düşünülmesi gerektiğini ifade eder.

(43) **ne?, ne ile? ve nasıl? dışında kalan diğer ilkelerin başlangıcı.** Bu, **Tahsîl**'in okunmasıdır ve gerçek olarak kesindir. O, görünüşe göre, parçaya bir uygunluk görünümü kazandırmak için, elyazması A'da «ne?, ne ile?, ve nasıl? ilkelerinin başlangıcı» şeklinde değiştirilmiştir. Fakat, «ne, ne ile ve nasıl prensipleri», araştırmacının ilk görevi olan matematiğin formel muhâkeme şekline tekâbül eder. (Kırş., aşağıdaki not) ve parçanın anlamını ortaya koymak için, daha önce söz edilmiş olmalıdır. Bu metnin **Tahsîl**'deki tam şeklinde, (7. satırdan itibaren) **Fusûl**'da iktibas edilen kısım bşalamadan biraz önce, aslında onlardan bu şekilde sözedilmiştir (s. 10, satır 2).

(44) - «ne?» dışında hiç bir varlık ilkesi bulunmayan c'ns ile, türleri için dört prensip bulunan cins arasında orta bir yere. Bu parça, **Tahsîl**'den harfi harfine alınır, fakat **Fusûl**'deki bağiantısı içerisinde anlaşılabilir görünüyor. «Varlığın dört prensibi»nden daha önce sözedilmiştir. En fazla üç prensip (ne?, ne ile?, nasıl?)' ten söz edilmiştir. Önceki durumda olduğu gibi, bu zorluk, **Tahsîl**'deki (Hayderabad neşri s. 5) nakledilmemiş daha önceki bir parçaya başvurmak suretiyle karşılanır:
..... «Varlığın prensipleri dörttür: Bir şeyin varlığı: nedir?, ne ile?, ve nasıldır? (bunlar tek bir şeyi ifade ederler) ve onun varlığı: nedendir? ne içindir?, «Onun varlığı nedendir?» sözümüz, bazen aktif prensipleri ve bazen de materyalleri ortaya koyar; şu halde, varlığın sebepleri ve prensipleri dörttür». Aslında bu analiz, Aristo'nun dört sebebini (formal, fail, maddî ve nihâî) verir ve **Fusûl**'daki parçada zikredilen «varlığın dört prensibi» işte bunlardır. Bundan başka, «ne?, ne ile? ve nasıl?» prensipleri; üç prensip olmayıp, bir prensiptir. Kırş. (önceki notta atıf yapılan) **Tahsîl** s. 10, satır 2. : «Ve O, (diğer) üçünü hariç tutarak, varlığın, onun varlığı: nedir?, ne ile?, ve nasıldır? şeklindeki prensiplerini kullanır». Bu tek prensip, **Fusûl**'ün bu parçasında sadece, ne? olarak zikredilir. Açıktır ki, O, formel sebeptir ve Fârâbî'nin kastettiği şey, sadece formel sebebın araştırıldığı matematikten tutun da, eğer anlaşılacaklarsa, formel sebep kadar, bütün bu dört sebebın, yani maddî, fâil, ve nihâî sebeplerin de hesaba katılması gerektiği tabii olaya kadar araştırma yapacak kişiyle ilgili parçadır.

(45) - Ve o, tabii varlıkları tam olarak araştırır... O, yine diğer bir dere-

ceye geçer. Bu parça **Tahsil**'de açıklığa kavuşturulmaz. (s. 11-12), ve orada bulunmayan birkaç ifade ihtiva eder.

(46)- **İlk Varlık ve..... İlk Prensibi olan Krş., [34] (ilk varlık), [76] (İlk Prensip).**

(47)- **vahiy ile kendisine ameli kısım verilen kişiye gelince, vs.** Bu paragraftaki zıtlık, gelişmesi azönce tasvir edilmiş olan filozof ile, vahy alan filozof-olmayan kişi arasındadır. Diğer çift, yani tabii bilim adamı ve kâhin, bu farkı belirtmek için gösterilmiştir. (Bir anlamda) son zikredilenlerden herbirisi şunları bilir: Kâhin, bazı mümkün şeylerin bilgisine sahiptir; fakat sadece, tabii (müsbet) bilim adamı, mümkünün mahiyetini bilir. O halde, vahy almış kişi bir toplumun işlerini idare etmede ne yapılacağını bilir; fakat filozofun hikmeti, (kesin olarak [94]) amaç edinilmesi gereken iyyinin mahiyetini bilir.. Örneğin Hz. Muhammed gibi, kendisine vahy gelmiş bir kanun koyucunun pozisyonu, böylece, korunduğu halde, filozofun, pratik alanda olmasa bile, teorik alanda, işaret edilen üstün lüğünün kolayca gözardı edilebileceğinden şüphe edilemez ve bu paragrafın son satırlarında, filozofun da, kendisine vahy gelen din adamından hiç de az olmayan bir vahy aldığı şeklinde ileri sürülen iddia da böyledir. Bu hususta [76]'nın en son cümlesini karşılaştır. Burada ifade edilen görüşler, Fârâbî'nin başka yerlerde, belki daha önceki eserlerde başka şekilde söylediğinden büyük ölçüde farklı değildir. **M. Fâdılâh** (52)'da O, bize, ilâhî şeylerle ilgili kehânetin, hayal gücünün (imaginative faculty) elde edebileceği ve insanın kendi hayal gücüyle ulaşabileceği en mükemmel derece olduğunu ve yine (sayfa (58-9)'da) vahyin, faal aklın aracılığı ile geldiğini söyler. Faal aklın pasif akıl üzerine etkisiyle, bir insan bilge (wise), bir filozof ve tam anlamıyla âmelî hikmet sahibi haline gelir; halbuki, onun hayal yetisi (hayal gücü) üzerine etkisiyle, o kişi, bir peygamber, geleceğin bir uyarıcısı ve (duyularla idrak edilen ve açık olan şeylerden farklı olan, Krş., **Ibid**, 50-1) cüz'î şeylerin halihazırdaki durumunun bir habercisi olur. (**Siyâseh**, 49 ve keza, 50'de, vahyin, faal aklın aracılığı ile geleceği söylenir, fakat onun faaliyeti ayırd edilmez; bu sebepten filozof ile peygamber arasında ayırım belirtilmez). **Tahsil** (40-1)'de, bir şeyin anlaşılması (**tefhîm eş-şey**)nın, ya onun kavranan özü (mahiyeti), ya da onun muhayyileye gösterilen bir benzeri vasıtasıyla olacağı söylenir. (=bir şeyin, ya özünün kavranılmasıyla, ya da bir benzerinin muhayyilede canlandırılmasıyla anlaşılacağı söylenir.)

Böylece elde edilen bu iki tür bilgiye, **felsefe** ve galiba **melekeh**,

«habitus, (sevk edilmiş) durum» adları verilir. Herikisi de, **İlk Prensip'in**, **İlk Sebeb'in** ve insanın kendisi için yaratıldığı nihai amacın bir açıklama (*inter alia*)sını verir (Fusûl ([49]'a zıttır.) Fakat felsefe, tek başına, deliller ortaya koyar (*berâhene*) ve biz **meleke'nin**, gerçek iyi, mutluluk, «amaçlar olduğu düşünülen diğer iyiler» yerine amaçlar olarak tanımlandığını okuduğumuzda, Fârâbî'nin görüşündeki, **meleke'nin** en aşağı durumu açıkça görünür ve «mutluluk olduğu düşünülen şey vasıtasıyla gerçekten mutluluk olan mutluluğu taklid eder», yani aslında, cahil şehir hükümdarları gibi, aynı tür hatayı yapar (Krş., [28] ve notları). Sağlamlıkları şüpheli olabildiği halde bu fasl'da, geliştirilmekten ziyade imâ edilen görüşler, etkili olarak kaldı ve — İbn Haldun'un «*hukemâ' el-Endülüs*» olarak adlandırdığı (Mukaddime, 414 - F. Rosenthal'ın tercümesi, 11, 371) - Arap felsefesinin dikkate değer ölçüde Avempace (İbn Bâcceh) ve Averroes (İbn Ruşd) felsefelerinin «İspanya okulu»nun çalışmasının önemli bir kısmını belirledi. Benzeri bir ifade için bak., E. J. Rosenthal, «The Place of Politics in the Philosophy of Al-Fârâbî», *Islamic Culture*, XXIX (1955), 161, n. 5.

(48)- Bu fasl, Fârâbî'nin Tahsîl (Hyderabad neşri, 21-2)'inde hemen hemen tamamen bulunur; fakat **Fusûl'da** bu tertip değiştirilir. Krş., [89].

(49)- **fikrî fazilet**, vs. Bu, amelî faaliyeti içine alır, bk. [6]'nın sonu ve 30, keza [88], [89].

(50)- **son mükemmellik, yani fazilet olan mutluluk**. Krş. [25].

(51)- Bu fasl, elyazmasında şöyle başlar: «Ebû Nasr (yani Fârâbî)'ın, bir kitabın dış tarafına Hattâbî'nin elyazısıyla yazılmış olarak bulunan faslıdır». O, orijinal **Fusûl'a** ilave gibi görünüyor. **Garîbü'l-Hadis, el-Beyân fi l'câzü'l-Kur'ân** (nşr. Dr. Abdul 'Alim, Aligarh 1372/1953) ve diğer eserlerin yazarı olan Hamd (Ahmed) b. Muhamed b. İbrahim el-Hattâbî, (Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, I, 165), daha ileri yaşlarda Sicistan'daki Bust'da dinî bir cemaate cezbedilen, Fârâbî'nin genç bir çağdaşıydı; fakat O'nun bu **nisbet**'le söylendiğini gösterecek hiçbir şey yoktur.

(52)- **hiçbir insan, ilk andan itibaren, mükemmelliği haiz olarak var olmaya müsait değildir**. Krş., [10].

(53) Bu fasl elyazmasında şöyle başlar: «Ve Ebu Nasr —Allah ondan razı olsun—in sözlerinden».

(54)- **ilk bakış**. Bu ifade için (zaten *Supra* [80]) ve **hâssah'nın**, yani «en

mükemmel»in veya «faziletli»nin, aslında «aklı selim»e, en azından «ilk reis»e hasredilmediği görüşü için, krş., **Tahsil**, 37.

- (55)- «Ve yine Ebû Nasr —Allah'ın rahmeti O'nun üzerine olsun—'ın sözlerinden...» şeklinde başlanır.
- (56)- **benzerleri de dahil**... vs. Yan' görünüŖe göre, (onların) karşılığıyla birlikte ortaklardan birinin amacı ve yolu, artık onların aynısı olmayan bir diğeri'nin amacı ve yolu. Cümle'nin geri kalanının tercümesi, cümle'nin ilk kısmında «zararlı ve kötü»ye dayanan «çünkü birleşenlerden herbiri» vs. sözleriyle birlikte («ve ikinci birleşme... ticârî işler») (şeklinde) bir parantezin bulunduğunu varsayar. Bu biraz gariptir, fakat alternatif, az değil, daha çok itiraz edilebilir görünüyor: Hem A'da, hem de İbranice nüshada, «mükemmel şeyler» de bir nokta ile birlikte, «ticârî işler»den sonra, bir eksiklik olduğunu farzetmek gerekiyor.
- (57) Yukarıda anılan **fusûl**'un büyük çoğunluğu gibi, yine sadece «Fasl»la başlanır, fakat onun, eserin orijinal şekline ait olup olmadığı şüphelidir.

İ N D E K S

— A —

Aaron; 2
 Abbasiler; 2
 Abdü'l-Melik (Halife); 1
 adâlet; 39, 52, 53, 54, 56, 60, 68, 80, 91
 adâletsizlik; 53, 54
 âdi liderlik ehli; 41, 83
 âhiret hayatı; 39, 65
 ahlâki; 4, 38
 ahmaklık; 63
 aile; 37, 45, 81
 aile reisi; 90
 Â'in Nâme; 3
 akıl; 45, 84
 ameli akıl; 41, 44
 bi'l-fiil akıl; 42, 44
 bi'l-kuvve akıl; 42, 44
 faal akıl; 9, 72, 90, 96
 nazari akıl; 41, 42, 64
 Pasif akıl; 96
 akıl hakkında risale; 3,4
 akıllı; 45, 66
 aldatma; 71
 âlem ; 58
 Allah ; 52, 68, 93
 Allah'ın velileri ; 92
 Allah vergisi ; 88
 ameli sanat ; 72
 Âmiri ; 4, 5, 7
 anlam ; 43
 anlaşmazlık ; 76
 anlayış mükemmelliği ; 31
 Arapça ; 2, 3, 6, 9, 12
 Arap felsefesi ; 89, 97
 Aristo ; 9, 17, 19, 38, 66, 75, 78, 78, 79,
 80, 81, 83, 85, 86, 90, 93, 95.
 aristokrasi; 14, 83, 88
 arzı etme melekesi, 30
 Askalan; 15
 aşâğılık ; 32
 atılganlık ; 63

— B —

Bağdad ; 2, 12, 13, 14, 15; i6, 17, 93
 Basra ; 2
 «başlangıç» ; 52, 90
 beden ; 27, 28, 37, 45, 64, 65, 70, 74, 75,
 79, 92
 bedbahtlık ; 59, 61, 70, 91.
 Belhi (Ahmed b. Sehl) ; 4
 besin ; 29
 besleyici meleke ; 29, 79.
 bilen ; 66
 bilgi ; 42, 43, 61, 96
 gerçek bilgi ; 42
 bilgi teorisi ; 9
 binicilik ; 51
 bir ; 59
 birlik ; 43
 Bizans ; 2
 Bizanslı Rumlar ; 16
 bozuk idare ; 71, 94
 Byrson ; 81.
 büyütme melekesi ; 29

— C —

câhil ; 91
 câhil devlet ; 69, 83, 86
 cahillik ; 77
 cedel ; 70
 cedelciler; 67
 cesaret ; 34, 80, 92
 ceza ; 54
 cihâd ; 14, 50, 89, 91
 cisimler ; 29
 cömetlik ; 34
 Curci Zeydân; 6,7
 Cündişapur ; 67

— Ç —

çekici meleke ; 29
 çirkin fiiller ; 27, 30

— D —

«derlemecilik» ; 21
desise ; 71
devlet adamı ; 27, 28
din ; 1, 16
dindışı ; 2
din görevlileri ; 18, 56, 90
diyalog ; 17
dizgin yapma sanatı ; 51
doğru görüş ; 46
Doğu ; 2
doktor ; 27, 28, 36, 37, 39, 41
faziletli doktor ; 74
dokumacılık ; 31, 32
dostluk ; 35
dört sebep ; 95
duyu melekesi ; 30
düşünme başlangıcı ; 51
düşünme melekesi ; 30, 49
düşünülen şeyler ; 66, 67

— E —

Ebi Zer (Ebu'l-Hasan b.) ; 4
efendi ; 55, 81
Eflâtun ; 7, 14, 17, 18, 38, 82, 83, 89,
91, 83.
Eflâtun felsefesi ; 4, 16, 17
Eflâtun(un «Cumhuriyet)i» ; 3¹, 4,
19, 81, 89, 92, 83,
Emevî ; 1, 2
en son amaç ; 48
ev ; 36
ev idaresi ; 45
evin reisi ; 36

— F —

fâil ; 65, 66
Fârâbî ; 2, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 13,
15, 17, 18, 79, 80, 87, 83, 94,
95, 97
fâsık ; 63, 91
fazilet ; 10, 27, 28, 31, 32, 34, 41, 51,
72, 74, 76, 79, 80, 91, 94.
ahlâkî fazilet ; 31, 32, 67, 78, 79
aklı fazilet ; 31, 32, 78, 79, 85

ameli fazilet ; 72
fikri fazilet ; 71, 72, 74, 84
nazari fazilet ; 72
nazari fazilet ; 72
faziletin amacı ; 76
faziletli devlet ; 14, 90
faziletli idareci ; 5, 7, 14, 18, 74
en faziletlilerin idaresi ; 50
faziletli hayat ; 8
faziletli kişi ; 15, 19, 33, 48, 62, 63;
80; 88.
felsefe ; 1, 2, 75, 79, 96
nazari felsefe ; 72, 79, 94
siyâsî felsefe ; 3, 6, 7, 9, 75
fikir mükemmelliği ; 46
fikri meleke ; 71, 74, 93
filozof ; 17, 96
siyâsî filozof ; 6
«fityân» ; 15
fon ; 56
fusûl ; 10, 11, 12, 78, 98
siyâsî fusûl ; 11

— G —

gâfil ; 76
gâfil görünen ; 76, 77
geçic hayat ; 62
geçici türden yönetim gücü ; 74
gerçek ; 76
gerçek görüş ; 76
gerçeklik ; 43
göz ; 28
günah ; 79
güzel fiiller ; 27, 30

— H —

Haccac, 1
Halid b. Yezîd, 1
Harrânîler ; 3
Hattâbî ; 97
hayâ ; 35
hayâl gücü ; 48, 87, 96
hekimlik istiaresi ; 10
Hemdanlılar ; 15, 16
Hermes ; 67, 92
heyûlânî ; 58
hicret ; 16, 19, 71, 94

hikmet ; 43, 44, 47, 48, 50, 61, 74, 80, 92, 96.
 ameli hikmet ; 41, 44, 45, 46, 47, 48, 50, 66, 70, 71, 84, 85, 92, 96.
hikmet sahibî ; 64, 92
hile ; 44, 71
hilm ; 35
Hişâm b. Abdü'l-Melik, 3
Hipokrat ; 11, 78
hitabet ; 48, 50, 69
hizmetçi ; 52, 55
Hudâi Nâme ; 3
hukemâ ; 44, 47
Huneyn b. İshak ; 3, 5, 11, 17
Hız. Muhammed ; 96

— I —

Irak ; 1
Istahar ; 3

— İ —

İbn Bâceh ; 2, 19, 80, 97
İbn ebî-Usaybia ; 11, 12, 13, 14, 92.
İbn el-Cezzâr ; 11
İbn er-Râbi ; 6, 7
İbn et-Tayyib ; 92
İbn Haldûn, 1, 97
İbn Kelede ; 1
İbn Mâseveyh ; 11
İbn Meymûn ; 19
İbn Rüşd ; 2, 19, 97
İbnü'l-Mukaffa ; 3, 4
İbrânice ; 12, 13, 19
ilim ; 69, 77
 ilmin üç hâli ; 67
 nazarî ilim ; 74, 75
ilk ; 43, 44
ilk bakış ; 67, 75, 76, 97
ilk hakikat ; 43
ilk hareket ettirici, 9
ilk hayat ; 39
İlk Prensipler ; 42, 64, 73, 84, 97
ilk sebep ; 9, 90, 97, 67, 60; 93
ilk şart ; 87
inayet ; 68, 93
insaf ; 56

İnsan ; 37, 51, 55, 59, 71, 75, 76, 80, 94, 92, 96, 97
 ahmak insan; 47
 basit insan ; 46
 cesur insan ; 91
 şaşkın insan ; 47
İran ; 2, 5
İran bilimleri ; 3
İran kraları ; 3
İran tarihi ve yönetimi ; 3
İskender ; 67, 83
İslâm ; 1, 9
İslâm Dünyası ; 2
İslâm İmparatorluğu ; 15
İspanya ; 2, 97
İspanya felsefe okulu ; 8
İstişâre ; 45
İyi ; 60, 65, 76
 gerçek iyi ; 81
iyi fiiller ; 80
iyi hayâl ettirme ; 48, 50
iyi hayat ; 8
iyi ikna etme ;
iyilik ; 59, 61

— K —

kâhin ; 73, 96
kâinât ; 68
kanun ; 33, 34, 40, 50
 «kanunlar» ; 16
kâtipler ; 18, 56, 90
kelâmî araştırmalar ; 2
kesinlik ; 42, 43
kıl ; 81
kırk gün namaz ; 2
kimya ; 1
Kindî ; 3, 4, 5, 6.
köle ; 52, 56, 81.
kötü ; 60 65, 76, 98
kötü fiiller ; 33
kötülükler ; 34, 59, 61,
kral ; 18
kurnazlık ; 44
kurnaz kişiler ; 48

— L —

liyâkat ; 65, 72

— M —

madde ; 29, 58, 91
mâhiyet ; 60
mâkûlât ; 67
mâkûlât-ı külliyye ; 67
Mansûr (Halife) ; 3
mantık tahsili : 8
Mâsarceveyh ; 2
Matematik ; 75
matematik prensipler ; 72
«melik es-sünneh» ; 14, 16, 18
melodi ; 49
mûtedil ; 35, 80
mûtedil fiiller ; 34, 39
mûtedil gıda ; 35
mûtedil kişi ; 33, 61, 80
mûtedil sıcaklık ; 35
mutlu hayat ; 8
mutluluk ; 10, 48, 97, 59, 61, 69, 74
82, 86, 91
gerçek mutluluk ; 40
son mutluluk ; 39
mücâhid ; 14
faziletli mücâhid ; 63, 92
mümkün ; 73
Müttaki (Halife) ; 14, 15
Mes'ûdi ; 3, 13
metafizik ; 9, 13
metafizik ; 9, 13
metafizik kategoriler ; 91
Mervân ; 2
mevsimler ; 70
Meymûn (Musa b.) ; 11, 78
Mısır ; 13
muhayyile kuvveti ; 30
mûsiki ; 72, 94
Mustasım (Halife) ; 7
Mu'tasım (Halife), 6, 7
mutavassıt ; 35, 58

— N —

Nasr ed-Devle, 15
nazar ; 73
nefs ; 27, 38, 33, 34, 45, 74, 76, 78
fikri nefis ; 41
nazari nefis ; 41
nefs-i nâtika ; 72

nefsin tutkuları ; 48, 49, 60
nefsini frenleyen kişi ; 33, 34
nezâket ; 34
Nicephorus ; 15
nûtelikler ; 34
nûkte ; 34

— O —

Olgunluk ; 43
orta ; 34, 35, 36, 58, 38
ahlakta orta : 38
orta fiiller 34, 35, 38
ortadakiler ; 44

— Ö —

öfke ; 35, 57
öğrenme ; 61
ölçücüler (mukaddirûn) : 18
ölçülülük ; 34
ölçme sanatı ; 18
ölüm ; 62, 63, 71, 91
Ömer b. Abdü'l-Aziz (Halife) ; 2
öncüller ; 42, 4

— P —

Persepolis ; 3
perspektif ; 72, 94
Peygamber ; 96
Plâtonik ; 80
plâtonik ilham, 8
«politicus» ; 17, 18, 79, 84, 89, 90
«politik» ; 13
Psikoloji ; 9
Psikolojik yeti ; 71

— R —

Râzi ; 11, 78
reis ; 51, 52, 57, 86
cahil reisler ; 69
en iyi reisler ; 50
ikinci reis ; 14, 16, 88, 89,
ilk reis ; 7, 14, 16, 50, 70, 71, 74,
87, 98,
kanuna göre reisler ; 51
risâle ; 6
ruh ; 27, 29, 64, 92
rûhânî cisimleri ; 58, 81, 90

— S —

Sâsânîler ; 1
savaş ; 56, 57
sayı ; 72
seks ; 33
semâvî cisimler, 58, 72, 94
sevgi ; 52
Seyf ed-Devle ; 15, 16
sezme mükemmelliği ; 47
Sicistan ; 97
Sımya ; 1
sindirilm melekesi ; 29
«siyâset» ; 7, 9
siyâsî sanat ; 28, 36, 38
Sokrates ; 3, 6, 38
son ; 52
Sultan ; 17, 18, 27, 28, 33; 36; 41, 84, 88
 faziletli sultan ; 10, 14, 18, 87, 88, 89
 gerçek sultan ; 40, 50, 90
 «kanuna göre sultan» ; 16, 18, 50, 51, 89.
 zorba sultan ; 71
sultanlık ; 40
 sultanlık sanatı ; 28, 36, 40, 41, 82, 84,
sûret ; 29, 65
Suriye ; 12, 14, 15
Süryânice ; 2

— Ş —

Şam ; 1, 12, 13, 15
şarkı ; 49
şehir ; 36, 38, 50, 51; 52; 53; 56; 64, 78, 80, 81
 alçak şehir ; 83
 câhil şehir ; 12, 63, 81, 82, 83, 86, 90, 91, 93
 değiştirilmiş şehir ; 12, 92, 93
 fâsık şehir ; 12, 81, 82, 91
 faziletli şehir ; 12, 15, 18, 38, 39, 49, 51, 52, 70, 71, 81, 86, 90, 93
 sapık şehir ; 12, 81
 şerefli şehir ; 90, 93
 zarûrî şehir ; 38
 zorba şehir ; 71, 82, 83
şehir halkı ; 64, 83, 90
şehirin yöneticisi ; 38, 62, 83, 87, 89.

şehir yönetimi ; 40, 45, 82, 83,
Şervânî (Prof. H.K.) : 7
şîir ; 49
 şîir sanatı; 70

— T —

tabii bilim ; 6, 72, 73, 96
tabii cisimler ; 72
tabii eğilim ; 32
tabii prensipler ; 72, 73
Tanrı, 9
tebea; 51, 52
«tecürübeye dayanan kuvvet» ; 70, 71, 93
tedbir ; 44, 68
«Tek'in İdaresi» ; 19, 94
«temyiz» ; 71
Tenbîh ; 6, 8
Teodoks ; 1
tevâzû ; 34
tıbbî ; 11
 tıbbî kanunlar ; 2
 tıbbî maharet ; 41
tıp ; 1, 36
tıp sanatı ; 38
ticaret ; 76, 88
timocracy ; 83, 86, 90
tran ; 86, 93
Tûsî (Nasır ed-Dîn) ; 81
tutucu meleke ; 30

— U —

usûl ; 11, 46
uyum ; 39

— Ü —

üretme melekesi ; 29

— V —

vahiy ; 2, 73, 96
vâhşi hayvan ; 80
varlık ; 43, 58, 60, 65, 91
 bir Varlık ; 43
 fiziki varlıklar ; 73
 ilk Varlık ; 73
 metafizik varlıklar ; 73
 varlık dereceleri ; 43, 95
 varlık ilkeleri ; 72, 95

— V —

yaradılış ; 75
yazma sanatı ; 31, 39, 70, 71
yeni eflâtunculuk ; 9
yetkinlik ; 64
 ilk yetkinlik ; 39
 son yetkinlik ; 39
yokluk ; 85, 59, 60
yönetim ; 69, 70
 cahil yönetim ; 69, 70, 71, 93
 faziletli yönetim ; 69, 71, 86
Yuhanna ed.Dimeşki ; 1
Yunan ; 9
Yunanlılar ; 3, 6, 15, 16

Yunan oligarşisi ; 83
yün ; 81

— Z —

zeka ; 47
zekilik ; 44, 47
zevk ; 57
zıd ; 59
Zihin ; 46
Zorba ; 71
«Zorbalığa dayanan hayat tarzları» ;
 71
«Zorbalığa dayanan idare » ; 71
Zorba idare ; 93

Türkistan'da doğan ve «**ikinci Muallim**» («Birinci Muallim» olarak Aristo kabul edilmişti) olarak tanınan büyük Türk filozofu **Ebû Nasr El-Fârâbî** genç yaşta Bağdat'a gelerek zamanın bütün ilimleri ile uğraştı. Özellikle gramer, mantık ve felsefede derinleşti. Oldukça münzevi bir hayat yaşayan filozof, ömrünün son yıllarını Halep'te Seyfu'd-Devle'nin himayesinde geçirdi ve yaklaşık 339/950 yıllarında Şam'da vefat etti.

Kaynaklar, bu büyük filozofun yüzün üstünde eser kaleme aldığını kaydetmektedir. Bu eserlerin önemli bir kısmı mantık, metafizik ve ahlâk hakkındadır. Ancak o, sadece bu alanlarda değil, aynı zamanda **siyaset felsefesinde** de önemli eserler vermiştir.

Bunlardan biri de **Fusûlü'l-Medenî** (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler)'dir Bu eser, Fârâbî'nin şu anda var olan siyasi eserlerinin en sonuncusu olarak kabul edilebilir. Eserde, Fârâbî'nin siyaset hakkında kaleme aldığı yazılarının hiçbirinde bulunmayan görüşlere de rastlanılmaktadır. İncelenen siyasi ve ahlâki konular, eserin adından da anlaşılacağı gibi, «**bölüm bölüm**» ele alınmıştır. **D. M. Dunlap**'un yazdığı giriş, eseri, tarihi ve fikri zeminine yerleştirmektedir.

